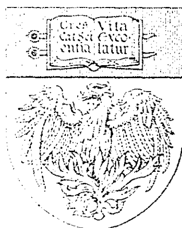

Cres
cat Sci
entia
Vita
Exco
latur

Das Problem des Hiobbuches.

Vortrag

gehalten auf dem theologischen Lehrkursus
für Feldgeistliche in Riga am 13. März 1918

von

Prof. D. Ernst Sellin,
Geheimer Konsistorialrat.



Leipzig 1919
A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Werner Scholl.

I.

Hochwürdige Herren!

Es wird kaum ein zeitgemäßeres alttestamentliches Thema geben als das mir von der Leitung dieser Tagung vorgeschlagene: das Problem des Hiobbuches. Enthält dieses doch nicht nur das Gewaltigste, was auf dem Boden des alten Testaments über individuelles menschliches Leid geschrieben ist, sondern zugleich auch sicher eins der packendsten und tiefsten Erzeugnisse des menschlichen Geistes überhaupt über dies wahrhaftig allgemein menschliche Thema. Und wenn im Anfange dieses furchtbarsten aller Kriege in unserm Volke plötzlich die alttestamentlichen Psalmen wieder Farbe und Leben gewannen und sie plötzlich wieder in ganz ungeahnter Weise als der denkbar beste und gottgeweihte uralte Ausdruck heiligen Hasses gegen die Lüge und die Bosheit in der Welt sowie der unerschütterlichen Siegesgewißheit der gerechten Sache verstanden wurden, so werden sich jetzt, je häufiger der Krieg sich jährt und je gewaltigere Dimensionen das in seinem Gefolge durch die Welt wandelnde Leid annimmt, immer größeren Umfang die Kreise gewinnen, die wieder zu jenem Buche greifen, das zwar noch einem Goethe mannigfache Impulse zu seinem größten Werke gegeben hat, das aber in den Jahrzehnten materiellen Glücks der letzten Hälfte des vorigen Jahrhunderts unserm Volke ein immer fremderes geworden war.

Nun müssen wir als wissenschaftliche Theologen, die ihren Volksgenossen das Buch wieder recht verständlich machen sollen, sofort mit 3 Vorbehalten an die Erörterung des Problems desselben herantreten, um nicht hernach enttäuscht zu sein. Erstens, es handelt sich um ein alttestamentliches Buch. Damit ist es dem Christen gewiß, daß dasselbe, so ungeheuer Wertvolles es auch für die Erklärung des Leides in der Welt und an Kraft, es zu ertragen, zu bieten vermögen wird, doch die letzten das Leid betreffenden Antworten nimmermehr wird geben

können. Wie sollte dem Christen das Leid in der Welt ohne das Kreuz Christi ganz verständlich werden und wie sollte er es ohne die von diesem ausströmenden Kraftstrahlen ganz überwinden können?

Zweitens, das Hiobbuch beschäftigt sich nur mit dem individuellen Leid. Von der andern Seite des Leids, vom Leid im Leben und der Führung ganzer Völker werden Sie heute nichts hören. Wir haben es hier mit dem Werke eines Weisheitslehrers zu tun, nicht dem eines Propheten, der die Wege des Gottes der Geschichte aufdeckt. Das sind 2 vollständig verschiedene Fragen, die auseinander gehalten sein wollen.

Und zum dritten. Das Buch Hiob bietet uns schon nach seinem äußeren Bestande gar keine fertige Lösung des Problems des individuellen Leids dar, will es auch gar nicht darbieten, weist vielmehr nur eine Reihe verschiedener Wege auf, des Leides Herr zu werden.

Und wenn wir dann die Frage aufwerfen, welchen dieser Wege der Verfasser des Buches seinerseits für den richtigen gehalten hat, dann taucht plötzlich an Stelle des Problems des Leides, dessen Lösung wir erhofften, ein ganz anderes vor unsern Augen auf, nämlich das Problem des Hiobbuches selbst: ist dies überhaupt ein derartig einheitliches, daß wir von einem Verfasser und dessen Ansicht reden dürfen, liegen nicht vielmehr hier. eng ineinander geschlungen, verschiedene Ansichten vor, deren Zusammenflechtung uns nur zeigt, wie tief das Problem des Leids in der Seele Israels zu verschiedenen Zeiten gebrannt hat, so daß es in immer verschiedener Weise wieder versucht hat, desselben Herr zu werden? Es sind in den letzten Jahrzehnten über die Komposition des Hiobbuches sehr ernste und eifrige Verhandlungen gepflogen worden. Und, wenn wir den dornenvollen Weg nicht scheuen, auf dieselben einzugehn, werden wir zugleich damit, ja in Wirklichkeit nur so hinter das Geheimnis kommen, wie viele der Besten und Edelsten Israels über das individuelle Leid gedacht und dasselbe zu überwinden gesucht haben.

II.

Obwohl ich damit im allgemeinen Bekanntes sage, muß ich zunächst als Ausgangspunkt alles weiteren eine Analyse des Inhalts des überlieferten Hiobbuches geben. Man unterscheidet mit Recht zunächst den Prolog 1, 1—2, 10, die Wechselreden 2, 11—42, 9 und den Epilog 42, 10—17. Aber auch diese Teile gliedern sich wieder in Unterabschnitte.

A. Der Prolog erzählt uns in überwiegend prosaischer Form von dem Glück und der Frömmigkeit des Hiob, eines Mannes im edomitischen Gebiete Uz, offenbar noch in vormosaischer Zeit lebend. Als Gott eines Tages im Himmel, förmlich, um ihn zu ärgern, die Aufmerksamkeit des Satan auf Hiob hinlenkt, verdächtigt jener ihn, daß seine Frömmigkeit nur aus egoistischen Motiven hervorgehe. Gott gibt daher den Hiob dem Satan zu einer Prüfung frei, nur Hiob selbst soll geschont werden. Schlag auf Schlag laufen die Hiobsposten bei diesem ein, er wird seiner Herden, Knechte und Kinder beraubt, aber er bleibt treu.

Jahwe hat es gegeben, Jahwe hat es genommen,
Der Name Jahwes sei gelobt.

Bei der nächsten Zusammenkunft der Himmlischen wirft Gott dem Satan vor, daß er ihn aufgehetzt habe, Hiob ohne Grund zu verderben. Jener verlangt, daß ihm nun auch die Person Hiobs freigegeben werde, was geschieht. Er wird vom Satan mit Aussatz geschlagen, sogar sein Weib fordert ihn auf, Gott zu fluchen, aber er erwidert:

Wie unvernünftige Weiber reden
So redest nun auch ˹du˺;
Wir sollten wohl gar das Gute von Gott annehmen,
Aber das Böse nicht annehmen?

Er besteht also seine Prüfung, der Satan hat die Wette verloren.

B. Der poetische Hauptteil zerfällt seinerseits in 3 Unterteile: 1) 2, 11—31, 40 Hiobs Wechselreden mit seinen 3 Freunden, Eliphaz, Bildad und Zophar, eingeführt durch einen kurzen prosaischen Abschnitt, der uns erzählt, wie diese gekommen sind,

um Hiob zu trösten 2, 11—13. Sie stehn im Grunde alle 3 in gleicher Weise auf dem Boden des sonst besonders von Ezechiel vertretenen Vergeltungsdogmas, sind davon überzeugt, daß in der Welt nur Gottes Gerechtigkeit regiert und sich im Schicksale jedes Individuums wirkungskräftig erweist. Darum trösten sie den Hiob zunächst damit, daß, wenn er wirklich fromm sei, sich sein Geschick binnen kurzem wenden müsse, und als dieser Trost gegenüber dem namenlosen Leid Hiobs, das zwingend dem Grabe zuführt, nicht verfängt und er sich gegen sein furchtbares Schicksal aufbäumt, gehn sie schnell dazu über, aus ihrem Dogma zuerst versteckt, dann immer deutlicher die Konsequenz zu ziehn, daß Hiob doch geheime Sünden auf seinem Gewissen haben müsse, die ihm diese verdiente Strafe zugezogen hätten.

Man hat mit Recht gesagt, sie seien Typen seelsorgerlichen Zuspruchs, wie er nicht sein soll. Jeder ist in seiner Art wundervoll gezeichnet. Der greise und weise Eliphaz! Er ist im langen Lebenskampf eine ruhige, abgeklärte Natur geworden. Milde spricht er zunächst dem Hiob zu, und auch, als die Erregung immer größer wird, verletzt er nie die Form. Ihm sind die maßlosen Gefühlsausbrüche Hiobs von vorneherein etwas unsympatisch, alles Klagen ist ihm Zeichen der Haltlosigkeit und Unfrömmigkeit. Er selbst hat sich göttlicher Offenbarungen zu erfreuen gehabt, trägt dieselben aber nun in einem weisen, überlegenen, öligen Tone vor. Von Anfang an stellt er sich über Hiob, statt als rechter Tröster neben ihn, und so reizt er ihn nur, drückt ihn hinunter, statt ihn zu erheben.

Nicht ganz so scharf ist der jüngere Bildad gezeichnet. Er soll wohl ein Bild ernster, persönlicher Frömmigkeit sein. Er verweist den Hiob auf ernstes Gebet um Gnade 8, 5ff., zieht besonders die Lehre und Erfahrung der Väter heran 8, 8ff., ihm stehen Hymnen zur Verfügung, in denen er die Herrlichkeit des von Hiob beleidigten Gottes feiert 25, 2ff.; 26, 5ff.

Ganz scharf tritt wieder der jüngste, Zophar, hervor, ein junger Zelot, offenbar daneben dumm. Er schlägt mit Keulen auf den armen Dulder los. Gleich seinen ersten seelsorgerlichen Zuspruch eröffnet er mit den Worten:

Soll dem Wortreichen keine Antwort werden

Und der Maulheld Recht behalten?
Dein Geschwätz sollte Männer zum Schweigen bringen
Und spotten wolltest du, ohne daß dich jemand beschämt?

Was der weise Eliphaz erst in seiner letzten Rede unumwunden ausspricht, damit platzt er sofort los:

Wenn du dein Herz bereitest
Und deine Hände zu ihm ausbreitest,
Klebt Frevel an deiner Hand, entferne ihn
Und laß in deinen Zelten kein Unrecht wohnen. 11, 13f.

Die Wechselrede Hiobs mit diesen 3 Freunden ist nun geradezu dramatisch aufgebaut. Nach der ersten wilden Klage Hiobs in K. 3, in der er den Tag seiner Geburt verflucht, findet ein dreifacher Gesprächsgang statt. In den beiden ersten kommen alle Freunde je einmal zu Worte und Hiob antwortet ihnen jedesmal. In dem letzten sprechen nur noch Eliphaz und Bildad, doch scheint hier manches in Unordnung geraten, bezw. später eingefügt zu sein. Während Hoffmann, Duhm u. a. hier aus den fälschlich Hiob in den Mund gelegten Worten 27, 7—11, 13—23 eine dritte Zopharrede konstruieren, so ist mir wahrscheinlicher die entgegengesetzte Annahme von Volz, daß auch die Bildadrede 25, 1—6; 26, 5—14 aus diesem Redegange zu entfernen und in die erste Bildadrede hinter 8, 22 einzustellen ist, so daß hier also nur noch Eliphaz mit Hiob disputiert hätte[1]). Wenn man sich nun auch hüten muß, gewaltsam in diesem dreifachen Gesprächsgang einen Ideenfortschritt herauszustellen, so scheint doch in folgender Weise ungesucht vom Dichter selbst ein Entwicklungsgang beabsichtigt zu sein.

a) Der erste Gesprächsgang K. 4—14. Durch des Eliphaz Offenbarung, daß niemand schuldlos umkomme und niemand vor Gott rein sei und durch die Deklamationen des Bildad von der Ausrottung der Gottlosen wird die Stimmung Hiobs gegen Gott selbst immer bitterer, dieselbe erreicht ihren Tiefpunkt in K. 9 und 10. Hier läßt er die Freunde vollständig links liegen und kehrt sich gegen Gott selbst, der ihn in den Augen jener durch sein furchtbares Leid zu einem Schuldigen, einem besonders Schuldigen gestempelt hat, obwohl er sich unschuldig fühlt. Jene beiden haben ihm den Gedanken nahegelegt, sich

an Gott selbst zu wenden und ihm seine Sache darzulegen 5, 8; 8, 5. Darauf erwidert er, daß es dem Menschen unmöglich sei, mit Gott zu rechten:

Auch wenn ich Recht hätte, dürfte ich nicht antworten,
Zu meinem Verurteiler müßte ich um Gnade flehn,
Wenn ich riefe, so würde er 'nicht' antworten.
Nicht würde ich glauben, daß er meiner Stimme Gehör schenkte,
Er, der im Sturmwind mich anschnauben
Und meine Wunden ohne Ursache mehren würde,
Nicht würde er mich Atem schöpfen lassen,
Sondern mich sättigen mit Bitterkeiten. 9, 15—18[2]).

Aber Hiob geht noch weiter, er beschuldigt Gott positiv der Ungerechtigkeit, ja, der Tücke gegen den Menschen:

Schuldlos bin ich, mich kümmert nicht mein Leben
Ich verschmähe mein Dasein,
Eins ist's, deswegen sage ich:
Er bringt den Schuldlosen wie den Frevler um!
Wenn seine Geißel plötzlich tötet,
So spottet er der Verzweiflung der Unschuldigen. 9, 21—23.
Ich soll nun einmal schuldig sein,
Warum mühe ich mich da noch vergeblich ab? 9, 29.

Und im 10. K. scheint er in Gott fast den Dämon der Finsternis zu sehen, indem er ihm vorwirft, ihn, den Hiob, schon geformt und geschaffen zu haben mit der direkten Absicht, ihn hernach zu verderben (V. 8—17). So wenig also auch in diesem Gesprächsgange den Hiob nur einen Moment das Bewußtsein seiner Unschuld verläßt — von unabsichtlichen, kleinen Sünden will er sich deswegen nicht freisprechen, aber in denen kann unmöglich der Grund zu Gottes Wüten liegen 7, 20f. —, so wenig vermag ihn das hier gegenüber dem todbringenden Gotteszorn eine Beruhigung zu geben. Wohl aber klingt schon in ihm ganz leise ein Ton an, den wir später immer deutlicher vernehmen werden: dieser selbe Gott, der ihn scheinbar durch das Leid so dämonisch verfolgt, der sein persönlicher Feind geworden ist, muß doch noch ein ganz andersartiges persönliches Verhältnis zu ihm haben. Wird Hiob wirklich vom Tode

hinweggerafft sein, so wird Gott ihn hier auf Erden schmerzlich vermissen.

Das Auge dessen, der nach mir sieht, wird mich nicht schauen,
Deine Augen werden sich auf mich richten, ich aber bin dahin 7, 8.

Und noch stärker regt sich die Hoffnung, daß Gott doch auch an ihm, seinem alten Freunde, gelegen sein müsse, daß er an seiner Persönlichkeit interessiert sei und daher doch noch einmal die alte Güte und Huld auftauchen könnte, in 14, 18[8]):

O daß du mich in der Unterwelt verwahrtest,
Ein Ziel mir setztest und dann meiner gedächtest,
Alle Tage meines Frohndienstes wollt ich harren,
Bis meine Ablösung käme,
Du würdest rufen und ich dir antworten,
Nach deiner Hände Werk würdest du dich sehnen.

Freilich dieser kühne Gedanke einer Liebessehnsucht Gottes nach dem Frommen, die sogar die Bande der Unterwelt sprengen würde, verschwindet hier sehr schnell wieder und macht der Hoffnungslosigkeit Platz 14, 16—22. Aber wir müssen doch konstatieren, daß schon in dieser Rede K. 13 und 14 ein Stimmungsumschwung Hiobs einsetzt. Nachdem er in der wilden Klage von K. 9 und 10 alles ausgestoßen hat, was an Bitterkeit gegen Gott selbst sich in seinem Herzen angesammelt hat, regt sich hier in direktem Gegensatze zu dem, was er selbst 9, 14ff. gesagt hat, das Verlangen, mit Gott in einen Rechtsstreit einzutreten. Je mehr es ihm ins Bewußtsein tritt, daß die Freunde, die die Religion gepachtet zu haben glauben, vom Wesen und Regimente Gottes ganz falsche Vorstellungen besitzen, um so mehr besinnt er sich darauf, daß sie, nicht Gott der eigentliche Gegner sei, gewinnt er vielmehr wieder Zutrauen zu diesem.

Aber ich will zum Allmächtigen reden
Und mit Gott zu rechten habe ich Lust,
Ihr aber schmiert Lügensalben,
Nichtige Ärzte seid ihr insgesamt. — —
Wollt ihr Gott zu Liebe Unrecht reden
Und ihm zu Liebe Trug reden?
Wollt ihr für ihn Partei ergreifen
Oder wollt ihr für Gott streiten? 13, 3—8.

Nicht mit diesen falschen Advokaten will er daher den Prozeß ausfechten, sondern mit Gott selbst, von Angesicht zu Angesicht. Wohl nimmt er hiernach an, daß er bei einer solchen Konfrontation ohne weiteres von Gott getötet würde, aber den moralischen Sieg hätte er dann doch errungen, er wäre gerechtfertigt, und etwas anderes will er nicht, denn der Tod nach voraufgegangener Rechtfertigung wäre kein Schandmal, kein Übel mehr für ihn. Diesen kühnen Gedanken — wir werden sehen, es ist der zentrale des ganzen Buches — finden wir hier zum ersten Male:

Ich will mein Fleisch in meine Zähne nehmen
Und mein Leben auf's Spiel setzen,
Ja, er wird mich töten, Hoffnung habe ich nicht,
Nur will ich meinen Wandel ihm ins Angesicht darlegen.
Schon das gereicht mir zum Heil,
Denn vor sein Angesicht darf kein Unheiliger kommen.
13, 14—16.

Diesen Worten folgt dann die direkte Herausforderung Gottes zum Rechtsstreite, deren Ausführung freilich nur unter der Bedingung möglich ist, daß Gott ihn nicht noch weiter niederdrückt und ihn von den Schrecken, die ihm die Besinnung rauben, befreit. 13, 14—27.

b) Im zweiten Gesprächsgang K. 15—21 kommt die Hoffnung, die sich in K. 13 und 14 keimartig regte, zum siegenden Durchbruch. Die Freunde werden jetzt immer deutlicher, die Spitze ihrer Ausführungen über das Schicksal der Gottlosen immer unverhüllter. Dadurch tritt in diesem Redegange für Hiob sein Leid an sich mehr zurück, alles spitzt sich für ihn darauf zu, daß er vor der Welt als Sünder gelten soll. Dadurch verschiebt sich für ihn die Gegnerschaft immer mehr. Auch jetzt schildert er zwar noch, wie Gott gegen ihn, der friedlich dahinlebte, plötzlich mit seinen Pfeilen wie ein Kriegsmann angestürmt sei 16, 6—17, aber, während er es in K. 9 und 10 mit Gott als dem ihn Verdammenden zu tun hatte, sind das jetzt nur noch die Freunde. Und im Kampfe mit ihnen wird das, was zuvor nur als Unterton vernehmbar war, das eigentliche Leitmotiv. Jenen ihn verleumdenden Mitmenschen gegenüber

klammert sich Hiob plötzlich an jenen seinen Gott, der zwar sein Feind geworden, der doch aber zugleich nach wie vor sein Freund, sein Bürge, sein Ehrenretter ist. Er ist ja doch der einzige, der die Wahrheit kennt, Gott muß ihm daher gegen Gott selbst helfen. Und so schwingt sich Hiob hier zu einer Hoffnung und weiter dann zu einer Gewißheit empor, die zweifellos den religiösen Höhepunkt des ganzen Buches bedeutet. Der Tod ist ihm gewiß, aber, noch ehe sein Blut fließt und von der Erde zugedeckt wird, wird er gerechtfertigt sein:

O Erde, bedecke nicht mein Blut!
Und keine Stätte finde meine Wehklage!
Schon jetzt ist im Himmel mein Zeuge
Und mein Bürge in der Höhe.
Es 'möge sich finden lassen von mir mein Freund',
Zu Gott blickt tränend mein Auge empor,
Daß er Recht schaffe dem Manne gegen Gott
Und zwischen dem Menschen und seinem Freunde entscheide.
Denn nur noch wenige 'Stunden' kommen,
Und den Pfad ohne Rückkehr muß ich wandeln.
'Sein Zorn hat meine Tage zerstört,
Gelassen sind mir Gräber.
Fürwahr, Täuschungen sind mein Teil,
Und auf Bitterkeiten weilt mein Auge.
Lege doch eine Bürgschaft für mich bei dir nieder!
Wer anders sollte mir den Handschlag geben?
Denn ihr Herz hast du der Einsicht verschlossen
Darum wirst du ihnen nicht die Oberhand geben.

16, 18—17, 4[4]).

Es ist etwas geradezu Gewaltiges, wie Hiob hier Gott selbst als seinen Freund, Eideshelfer und Bürgen herbeiruft gegenüber dem Gotte, mit dem er den Rechtsstreit durchkämpfen will. Aber noch höher schwingt er sich in K. 19, da handelt es sich nicht mehr um eine Bitte, da hat er im Gegensatz zu dem polternden Bildad Gewißheit gewonnen. So ergreifend wie noch nie zuvor hat er in V. 13—22 geschildert, wie schlechthin alle menschlichen Stützen für ihn zusammengebrochen, alle menschlichen Freunde ihm Feinde geworden sind. Von aller Welt ver-

lassen wünscht er sich eine Rechtfertigungsschrift, die seinen Tod überdauern würde, doch nein, er bedarf einer solchen nicht, er besitzt schon einen Anwalt und Freund, der ihm zum Rechte verhilft:

O daß doch meine Worte aufgeschrieben würden,
O daß in ein Buch sie verzeichnet würden,
Mit eisernem Griffel ‘in’ Blei,
Für ewig in den Fels gegraben würden.
Doch ich weiß, mein Löser lebt
Und ‘mein’ Bürge wird auf dem Staube sich erheben.
Und nachdem meine Haut ‘so zerfetzt ist’
Und ohne mein Fleisch werde ich Gott schauen,
Welchen ich ‘als Bruder’ mir schauen werde,
Und meine Augen werden ‘ihn’ sehen, aber kein Abtrünniger.
Meine Nieren schwinden vor Sehnsucht dahin in meinem Innern. 19, 23—27 [5]).

Es ist höchst bedauerlich, daß gerade an dieser Stelle, die, wie gesagt, zweifellos den religiösen Höhepunkt des ganzen Buches repräsentiert, der Text nicht ganz intakt ist, und es ist bekannt, daß die Meinungen der Ausleger hier aufs schroffste kollidieren. Wir können und wollen hier nicht diesen Widerstreit im einzelnen darlegen. Bekanntlich wälzt sich durch die Jahrhunderte vor allem die alte Streitfrage dahin: handelt es sich hier um ein Erlebnis vor oder nach dem Grabe? Ich gehöre zu denen, die antworten: ein Ereignis diesseits des Grabes, hier wie 16, 19 ff.

Meine Gründe sind kurz folgende. Zunächst der Text der Verse selbst. Das עָפָר in V. 25 bedeutet nach dem Sprachgebrauch des Hiobbuches nicht das Grab oder den zu Staub gewordenen Kadaver, sondern die Erde (vgl. den Nachweis bei Budde). Und V. 26 knüpft so offenkundig an V. 20 und 22 an, daß man nicht im Zweifel sein kann, daß beide Male in gleicher Weise von dem zum Gerippe abgemagerten, nicht aber dem gestorbenen Hiob die Rede ist. Sodann der engere Kontext. Hier wie 16, 19 ff. stehn die umstrittenen Worte im Gegensatz zu einem Verse (19, 23 bezw. 16, 18), der mit der Möglichkeit rechnet, daß Hiob ohne voraufgegangene Rehabilitation sterben

könnte. Also müssen sie selbst von etwas handeln, was vor den Tod fällt. Dagegen hat er bis jetzt ganz unmißverständlich ausgesprochen, daß seine Begegnung mit Gott noch vor dem Tode stattfinden wird 13, 14 ff.; 16, 21 f. vergl. 10, 20 f. Endlich der weitere Kontext, die sonstigen unmißverständlichen Äußerungsn des Buches. Hiob hat zuvor so klar und bestimmt jeden Gedanken an eine Rückkehr aus dem Hades abgelehnt, besonders 14, 13—22 definitiv mit diesem gebrochen, daß er allermindestens einen solchen Selbstwiderspruch motivieren müßte, nicht plötzlich Ja sagen könnte, wo er zuvor ganz bestimmt Nein sagte. Aber ebenso erwartet er auch im ganzen weiteren Verlauf des Redekampfes mit den Freunden die Rechtsauseinandersetzung mit Gott hier auf Erden in seinem Fleische 23, 3 ff., 31, 35.

So ist es auch hier ein Gottschauen diesseits des Grabes, von dem der Dichter redet, ein solches, nach dem der Tod etwas vollständig Gleichgültiges wird. Seele und Leib mögen nun dahinsinken in den Hades, in die Grube; die Person triumphiert als die von Gott gerechtfertigte in der Todesstunde und ist, da sie ihn gesehn, eines höheren Lebens teilhaftig geworden. Nicht Auferstehungshoffnung, wohl aber religiöse Unsterblichkeitshoffnung haben wir hier. Der aussätzige, am Rande des Grabes stehende, religiös unreine und nicht nur nach pharisäischer Theologenmeinung, sondern gerade auch nach der uralten Volksanschauung von aller Gottesgemeinschaft ausgeschlossene Hiob reckt die Hand hinauf gen Himmel und zieht den göttlichen Bürgen von dort herab, ein zweiter Jaqob: ich lasse dich nicht, du segnest mich denn. Im Bewußtsein seiner Unschuld, im felsenfesten Glauben, daß Gottes eigentlichstes Wesen doch Wahrheit und Gerechtigkeit ist, hält er an ihm fest. Kein Wort sagt er von äußerer Vergeltung, Wiedererstattung u. dgl., das einfache Wort seines Gottes genügt ihm, durch sein Erscheinen wird er vor der Welt gerechtfertigt sein, und ihn wieder als Freund und Bruder zu schauen, wiegt alles unsagbare Leid auf. Danach will er gerne sterben, dann haben Leid und Tod keinen Stachel mehr.

Von diesem Augenblicke an ist Hiob ein anderer geworden. Immer sicherer wird er nun umgekehrt zum Ankläger seiner

Freunde. Gleich in 19, 28 f. geht er gegen sie zur Offensive über. Auf Zophars Grobheiten erwidert er nun im K. 21 mit vollster Sicherheit, ohne überhaupt noch auf sein eigenes Leid einzugehn, ganz allgemein, daß im schroffen Gegensatze zu dessen Behauptungen es den Frevlern auf Erden meistens gut gehe. Gegenüber dem immer wieder mit der Weisheit der Väter und ihren Dogmen Operierenden verweist er auf die Zeugnisse der des Weges Vorüberziehenden, der Ausländer dafür, daß auf Erden die brutale Macht triumphiere. Auf Gottes Zorn und Ungerechtigkeit führt er es nicht mehr zurück, er schildert es einfach als Tatsache und grausiges Naturgesetz.

c) Diese selbe neue sichere Grundstimmung verrät sich auch in dem dritten Gesprächsgang K. 22—31. Allerdings tritt das in dem uns überlieferten Buche nicht so ganz einleuchtend hervor. Aber wir sahen schon, hier ist manches in Unordnung geraten, manches später eingeschoben. K. 24 ist eine spätere breite Schilderung lichtscheuen Gesindels, die Bildadrede K. 25 und 26 mit dem Anfang der Replik Hiobs 26, 1—4 gehören hinter K. 8. Da nun fast allgemein anerkanntermaßen K. 28, die wundervolle Schilderung von der Unerreichbarkeit der Weisheit durch den Menschen, die vielmehr nur Gott vorbehalten sei, nichts mit dem Disput zwischen Hiob und seinen Freunden zu tun hat, mindestens also hier nicht an richtiger Stelle steht, und es ausgeschlossen ist, daß die ihm vorausgehenden Verse 27, 13—23 ursprüngliche Hiobsworte sind — hätte er mit ihnen doch schlechthin allem, was er bis jetzt gesagt, widersprochen und den Freunden Recht gegeben —, so verengert sich dieser Redegang auf einen einfachen Redewechsel zwischen Eliphaz und Hiob K. 22; 23; 27, 1–12.

Auch er, der besonnenste Freund, wirft jetzt alle Rücksicht beiseite und erklärt Hiob direkt für einen Sünder, ja, schleudert ihm ganz konkret den Vorwurf einzelner Sünden ins Angesicht:

Ist deine Missetat nicht groß
Und deiner Verschuldungen kein Ende?
Ja, du pfändetest deine Brüder ohne Anlaß
Und Halbnackten zogst du die Kleider aus.
Nicht mit Wasser tränktest du den Verschmachteten

Und dem Hungernden versagtest du das Brot.
Dem Gewalttätigen gehörte das Land
Und der Günstling durfte drin wohnen,
Die Wittwen schicktest du ohne Gabe fort
Und der Waisen Arme zerschmettertest du. 22, 5—9.

Man sieht, wie Eliphaz einfach den alten deuteronomischen Katechismus als Anklageschrift gegen Hiob verwendet.

Dieser geht nun ihm gegenüber auf solche Einzelheiten nicht mehr ein. Er appelliert ausschließlich an Gott, von dem er gewiß weiß, daß er ihn bei dem persönlichen Zusammentreffen rechtfertigen würde. Die einstige Furcht hievor ist jetzt ganz geschwunden:

Würde er in der Fülle der Kraft mit mir streiten?
Nein, nur merken würde er auf mich.
Dort würde ein Rechtschaffener mit ihm rechten
Und ich rettete für immer 'mein Recht'. 23, 6 f.

Wohl zittert er auch jetzt noch vor Gottes Angesicht, aber nicht, weil derselbe ihn richten wird, sondern umgekehrt, weil er ihn zur Zeit nicht richtet, ihm in seiner Absolutheit das ihm zukommende Recht zur Zeit noch nicht werden läßt. 23, 13—17.

Daran schließt sich vorzüglich unmittelbar 27, 2—12, das Schlußwort an die Freunde insgesamt, an. Er schwört bei diesem Gott, der ihm jetzt noch sein Recht entzogen hat:

Fern sei es von mir euch Recht zu geben,
Bis ich verscheide, lasse ich nicht von meiner Frömmigkeit.
An meiner Gerechtigkeit halte ich fest und lasse sie nicht,
Nicht 'schämt sich' mein Herz ob meiner Tage. 27, 5 f.

Damit hat Hiob gesiegt, durch den ganzen Redekampf hindurch hat er seine Gerechtigkeit festgehalten, das einzige ihm verbliebene Gut, das die Freunde ihm auch noch entreißen wollten. Das Ende kehrt damit zum Anfang zurück vgl. 2, 9; 6, 29[6]). Und obwohl es nicht ausdrücklich gesagt wird, merken wir aus dem Folgenden, daß die Freunde jetzt von der Bühne abtreten, auf der Hiob als Sieger zurückbleibt.

d) Freilich ein unmittelbarer Widerhall dieses siegreich durchgeführten Wortkampfes, gewissermaßen ein Epilog dazu ist nun noch der große Monolog Hiobs, der sich an 27, 12 an-

schließt, K. 29—31, sein Schwanenlied, die letzten Worte, mit denen er seinem Ende entgegengehn will. Noch einmal wendet sich zunächst sein Blick zurück in die einstige Zeit, da ihm die Sonne des Glückes gelacht, noch einmal ziehn, wie es oft vor dem Tod der Fall ist, alle Bilder der Vergangenheit an seinem Auge vorüber, in erster Linie die Tage der einstigen Gottesfreundschaft:

Die Tage, da mich Gott behütete
Und seine Leuchte über meinem Haupte schien,
Als der Allmächtige noch mit mir war,
Rings um mich meine Knaben. 29, 2–5.

Er vergegenwärtigt sich die hohen Ehren, die er damals genoß, und — das ist sehr bezeichnend — alle Barmherzigkeitswerke, die er in seinem Regentenleben gegen Witwen, Blinde, Lahme, Arme getan.

Und in furchtbarem Gegensatze dazu tritt nun noch einmal sein ganzes gegenwärtiges Leid vor ihn hin, vor allem auch wieder die Schande, die damit über ihn gekommen ist:

Und jetzt bin ich ihr Lied geworden
Und ward ihnen zum Gerede.
Sie verabscheuen mich, halten sich fern von mir
Und halten den Speichel vor mir nicht zurück. 30, 9f.

Und da überkommt ihn noch einmal die alte Bitterkeit, auf eine kurze Strecke wird der Monolog doch wieder zu einer Anklage gegen Gott, noch einmal kocht das alte Gift in ihm auf:

Ich schreie zu dir, doch du antwortest mir nicht,
Ich stehe da, aber du achtest meiner nicht.
Du wandelst dich in einen Grausamen für mich,
Mit deiner starken Hand befehdest du mich.
Du hebst mich auf den Wind, lässest mich fahren,
Lässest mich zergehn ‘ohne’ Halt.
Ja, ich weiß, beim Tode willst du mich wohnen lassen
Und im Versammlungshaus aller Lebewesen. 30, 20—23.

Aber der Sturm dieses natürlichen Grauens vor dem Tode verweht jetzt schnell. So gewiß es Hiob ist, daß sich sein Schicksal jetzt erfüllen wird, so sind doch diese Verzweiflungsausbrüche ohne die frühere Bitterkeit und nicht sein letztes Wort. Im Gegenteil, nur Luft schaffen will er sich durch seine Klage.

Doch streckt nicht ein Ertrinkender seine Hand nach Rettung aus?
Oder ʿruft er nicht um Hilfeʾ bei seinem Untergang?
Oder weint nicht ʿderʾ, der harte Zeit hat?
Ist nicht ʿseineʾ Seele betrübt dem ʿUntergehendenʾ? 30, 24f.[7])

Und dieses Recht auf Klage läßt auch er sich nicht nehmen.

Aber dann rafft er noch einmal, obwohl seine Haut schon schwarz geworden ist und sich von ihm ablöst, obwohl seine Gebeine schon von Brand zerfressen sind, alle seine Kräfte, sein ganzes gutes Gewissen zusammen, und in K. 31 legt er den großen Reinigungseid ab, den man mit Recht als den Höhepunkt der ganzen alttestamentlichen Ethik bezeichnet hat. In einer zwölffachen Selbstverfluchung für den Fall, daß er die betreffenden Sünden begangen habe, legt er dar, wie ihm stets alle Gebote der Moral und Humanität bis hinunter gegenüber seinem Acker heilig gewesen seien, wie er auch die geheimen und Gedankensünden gemieden hätte. Und dann, nachdem er so eine förmliche Verteidigungs- und Rechtfertigungsschrift angefertigt hat, geht er wie ein Sieger der Begegnung mit seinem Gotte und der dieser nachfolgenden Todesstunde entgegen:

O wäre doch, der mich anhören wollte
Hier meine Unterschrift, der Allmächtige antworte mir!
ʿO wäre doch ein Ankläger für mich daʾ
Und die Klageschrift, die mein Gegner schrieb!
Fürwahr, ich wollte sie auf meine Schulter nehmen,
Wollte sie mir als Krone umwinden.
Ich wollte ihm über jeden meiner Schritte Auskunft geben
Und wie ein Fürst ihm entgegentreten. 31, 35—37[8]).

So schließt triumphierend dieser Buchteil.

Absichtlich habe ich dessen Analyse sogleich viel eingehender gegeben als die der andern Teile, damit Sie sofort ersehen, worauf ich nachher hinaus will, daß hier etwas relativ Geschlossenes vorliegt, und zugleich etwas, was, falls es überhaupt eine Fortsetzung gehabt hat, uns dieselbe schon in einer ganz bestimmten Form erwarten läßt. Doch greifen wir nicht vor.

2. K. 32—37. Plötzlich tritt, eingeführt durch einige kurze prosaische Verse 32, 1—5, der zuvor nicht genannte junge Elihu auf und fordert Hiob zum Wortkampfe heraus, hält 4 Reden,

ohne daß dieser ihm aber antwortet. Die Elihureden enthalten tatsächlich vielfach neue Gedanken, die die drei Freunde nicht vorgebracht haben: Mit Unrecht hat Hiob Gott als seinen Feind angeklagt, denn derselbe will die Menschen durch Leiden zur Buße treiben, besonders vom Hochmut reinigen. Läßt der Mensch sich demütigen, so wird er wieder zu Gnaden angenommen, so daß er Gott sogar für die Züchtigung preisen lernt. Elihu nimmt dann speziell das Regiment Gottes gegen Hiobs Anklagen in Schutz. Gott ist absolut unparteilich, er weiß auch alles, braucht daher nicht erst Untersuchungen anzustellen. Allerdings hört er manchmal nicht die Klagen über Gewalttat, aber das geschieht nur, wenn nur geklagt, nicht recht gebetet wird. In der letzten Rede kehrt Elihu wieder zu den Gedanken der ersten zurück: Gott will die Menschen durch Leiden auf ihre Sünden aufmerksam machen, daß sie sich bekehren. Er prägt die Formel:

Er errettet den Elenden durch sein Elend
Und tut durch die Drangsal ˹sein˺ Ohr auf. 36, 15.

Zum Schluß schildert er, wie zuvor schon Bildad und Zophar, Gottes überwältigende, sich in der Natur manifestierende Erhabenheit. Wie will sich Hiob mit einem solchen Gotte messen können?

Auf die Echtheitsfrage dieser Reden gehen wir hier noch nicht ein, möchten aber doch sogleich betonen, daß sich manche Forscher durch sie den Blick für den religiösen Wert derselben etwas haben trüben lassen. Es läßt sich gar nicht leugnen, daß hier ein ernster Versuch gemacht wird, das Problem des Leides wirklich zu lösen, und daß, so wenig dies auch definitiv gelungen sein mag, Elihu doch Gedanken vertritt, die man bei der Beurteilung des Leids nicht außer Acht lassen darf, die auch immer wieder seelsorgerlich fruchtbar zu machen sind. Und am wenigsten hätte man in Abrede stellen sollen, daß auch sie Äußerung einer tiefen, echten Frömmigkeit sind. Man hüte sich vor dem absprechenden Urteil eines Duhm, wir müßten hier die Kindlichkeiten eines schwülstigen Rabbi über uns ergehen lassen.

3. K. 38—42, 6. Die Gottesreden und Hiobs Antwort. Wie Elihu plötzlich aus dem Nichts aufgetaucht ist, so ver-

schwindet er auch wieder, ohne eine Spur zu hinterlassen. Statt dessen erscheint, offenbar herbeigerufen durch alle früheren Provokationen Hiobs, Gott selbst. Aus dem Wettersturm heraus spricht er:

Wer verdunkelt da Ratschluß mit Worten ohne Einsicht?
Auf, gürte deine Lenden wie ein Mann, so will ich dich befragen und du belehre mich. 38, 2.

Er fordert nun also seinerseits Hiob zum geistigen Zweikampf heraus. Es sind zwei Gottesreden zu unterscheiden, zwischen denen nach dem ursprünglichen Texte Hiob nicht geantwortet, sondern geschwiegen hat[9]).

Zuerst ergeht die ungleich größere Jahwerede K. 38 und 39, die erklingt wie Donnerrollen. Etwa vierundzwanzig Fragen werden dem Hiob vorgelegt, alle beziehen sich auf das Gebiet der Natur: Kannst du? Weißt du? Hast du? Sie sollen dem Hiob klar machen, daß er Gott gegenüber ein Nichts ist, daß dieser mit vollständig andern Dimensionen in seinem All rechnet, als Hiob es sich in seinem kurzen Verstande vorgestellt hat. Das ethische Gebiet, um das sich im Redekampfe mit den Freunden schlechthin alles drehte, wird so gut wie gar nicht berührt. Gestreift wird es ein einziges Mal, aber in sehr charakteristischer Weise. 38, 12—15 heißt es:

Hast du je in deinem Leben dem Morgen geboten,
Dem Frührot seine Stätte angewiesen,
Daß es die Säume der Erde faßte,
Damit die Frevler von ihr abgeschüttelt würden?
Sie verwandelt sich gleichsam in Siegelton
Und färbt sich wie ein Gewand.
Und den Frevlern wird ihr Licht entzogen
Und der schon erhobene Arm wird zerschmettert.

Gott selbst ist es also hier gar nicht, der direkt die Frevler beseitigt, seine Morgenröte schüttelt diese einfach ab, er selbst steht nur dahinter. Er hat so viel unendlich Großes, Wichtiges, Weises zu tun, tuts jeden Tag, daß davor das Einzelleben des kleinen Menschen einfach verschwindet. Hiob hatte gedacht, die Welt drehe sich um ihn; er muß es lernen, daß er nur ein Atom im All eines Allherrn ist. Das ist offenbar der Sinn dieser

ersten großen Gottesrede, die uns durch ihre Schönheit und Gewalt wie der Aufblick zu dem gestirnten Himmel oder zu den schneebedeckten Bergriesen immer von neuem wieder überwältigt.

Die zweite Gottesrede 40, 1, 2, 6 ff.; 41 ist schon an sich kürzer; sie schrumpft aber noch viel mehr zusammen, sobald man erkannt hat, daß die detaillierte Schilderung des Nilpferds und des Krokodils 40, 15—41 Schluß unmöglich von Hause aus mit 40, 1—14 verbunden gewesen ist. Dann repräsentieren diese allein die zweite Gottesrede. Was man in der ersten vermißte, geschieht hier kurz. Es wird auf den Vorwurf Hiobs, daß Gott ihn ungerecht behandle, scheinbar wirklich eingegangen.

Prozessieren mit dem Allmächtigen will der Tadler,
Der Ankläger Gottes antworte 'ihm'.
Willst du mein Recht zu nichte machen,
Mich ins Unrecht setzen, damit du Recht behältst?

Ironisch wird Hiob aufgefordert, doch selbst einmal die Weltregierung zu übernehmen, dann wird er einsehen, daß die ganze Situation ein anderes Gesicht erhält. Ob er dann wohl alle Stolzen und Gottlosen einfach ausrotten würde?

Man sieht sofort, diese zweite Rede zieht nicht etwa Schlußfolgerungen aus der ersten, beide stehen vielmehr ganz selbständig neben einander. Dabei geht die zweite formell und inhaltlich etwas mehr auf die im Redekampf mit den Freunden aufgeworfenen Fragen ein. Sieht man aber genauer zu, so bemerkt man bald, die Hauptfrage, um die sich dort eigentlich alles drehte, das Leid Hiobs, berührt auch sie schlechterdings nicht, lediglich seine Bestreitung der gerechten allgemeinen göttlichen Weltregierung wird unter Hinweis auf die sich in der Natur bekundende Überlegenheit und Absolutheit Gottes zurückgewiesen.

Die Antwort Hiobs 40, 3—5; 42, 1—6 bedeutet blinde Unterwerfung und Widerruf alles dessen, was er in K. 3—31 gesagt hat.

Fürwahr, zu gering bin ich, was soll ich dir erwidern?
Ich lege meine Hand auf meinen Mund.
Einmal habe ich geredet und werde es nicht wiederholen

Und zweimal und werde es nicht wieder tun.
Ich weiß, daß du alles vermagst,
Und nichts, was du sinnst, ist dir unerreichbar.
Darum: ich sprach es aus in Unverstand,
Dinge, zu wunderbar für mich, die ich nicht begriff.
Von Hörensagen hatte ich von dir gehört,
Nun aber hat dich mein Auge gesehen!
Darum widerrufe ich ‛meine Worte'
Und bereue in Staub und Asche[10]).

Das soll und kann allerdings nicht heißen, daß Hiob sich jetzt entgegen K. 3—31 für einen Sünder erklärt, wohl aber, daß er die unverständige Kritik, die er zuvor an Gottes Weltregiment geübt hat, jetzt als sündige Verirrung bereut. Es ist ein reumütiger Widerruf alles dessen, was er in seinen Reden an die Freunde über Gott gesagt hat.

C. Der prosaische Epilog 42, 7—17 zerfällt in zwei Teile. Es ist, wie wir hernach sehen werden, eine bis jetzt nicht genug gewürdigte Frage, ob derselbe von Hause aus einheitlich ist. Zunächst wird in V. 7—9 erzählt, daß Jahwe die drei Freunde tadelt, weil sie nicht recht von ihm geredet haben wie sein Knecht Hiob. Sie sollen ein sühnendes Brandopfer darbringen, und Hiob fürbittend für sie eintreten; sie also, nicht Hiob sind über dem Redekampf zu Sündern geworden. Es geschieht, wie Gott befohlen, und er nimmt Hiobs prophetische Fürbitte an.

Im zweiten Teile (V. 10—17) wird dann geschildert, wie die große Wandlung in Hiobs Geschick herbeigeführt wird. Er erhält doppelten Ersatz für alles Verlorene, feiert die Genesung mit seinen Brüdern, Schwestern und Bekannten, wird wieder sehr reich, erhält auch wieder 7 Söhne und 3 Töchter, lebt danach noch 140 Jahre und stirbt alt und lebenssatt.

III.

Mit dieser eingehenden Analyse haben wir uns nun schon den Weg zur Erkenntnis der Komposition des Hiobbuches gebahnt. Daß dasselbe kein einheitliches Werk in dem Sinne sein kann, daß es von einem Verfasser in

einem Zuge niedergeschrieben ist, wird jedem sofort klar geworden sein. Um von allem Sonstigen noch zu schweigen: derselbe Verfasser, der sich in dem ganzen großen Hauptteil immer wieder bemüht, seinen Helden dartun zu lassen, daß der Frömmigkeit auf Erden kein Lohn folge, kann es unmöglich als Endziel seiner Dichtung gesetzt haben, daß Hiob nun doch für seine Leiden reichen irdischen Ersatz erhält. Wir werden finden, in Bezug auf das Rätsel des Leids hat das Buch nicht nur einen doppelten, nein, einen 4-, wenn nicht 5fachen Boden. Und noch klarer ist es ausgeschlossen, daß derselbe Verfasser, der Hiob in 42, 6 seine Worte widerrufen und für dieselben in Staub und Asche Buße tun läßt, ihn gleich im folgenden Verse 42, 7 von Gott beloben lassen kann, weil er richtig über ihn gesprochen habe. Gehen wir also zu dem schwierigen Versuche über, die einzelnen ursprünglichen Bestandteile des Buches wieder herauszustellen.

1. Es ist schon lange fast allgemein anerkannt, daß Prolog und Epilog einen andern Ursprung haben als das übrige Buch. Bewiesen ist es besonders von Budde und Duhm, geleugnet ist es neuerdings eigentlich nur noch von E. und K. Kautzsch. Allerdings hat Duhm einen nicht gerade glücklichen Ausdruck geprägt, indem er von einem alten Volksbuch Hiob redet, eine solche Bezeichnung paßt eigentlich schon auf eine Erzählung von $2^1/_2$ Kapiteln überhaupt nicht, und wir werden gleich sehn, daß dieselbe noch mehr zusammenschrumpft. Aber, daß es sich hier um eine viel ältere Volkssage handelt, läßt sich allerdings beweisen.

Schon der Prophet Ezechiel hat sie gekannt; er nennt Hiob neben Noah und Daniel als einen besonders frommen Mann der Vorzeit 14, 14. 20. Ebenso verrät sich darin, daß der Edomiter Hiob ohne weiteres ein Jahweverehrer ist, dieselbe antik-naive Vorstellung, die uns beim Jahwisten des 10. Jahrhunderts begegnet. Vor allem aber sind der Stand und das Leid Hiobs im sonstigen Buch ganz andere als im Prolog und Epilog. Hier ist er ein antiker Hirtenfürst, etwa wie Abraham, dort aber ein durch Gottlose gestürzter Stadtfürst, vgl. 16, 9ff.; 22, 6ff.; 29, 1ff.; 30, 1ff. Überhaupt ist das ganze kulturelle Milieu in beiden ein ganz verschiedenes. Nimmt man nun

endlich noch das vorhin betonte Moment hinzu, daß der Epilog in keiner Weise organisch aus den Reden herauswächst, ihnen vielmehr im Grunde direkt widerspricht und daher nur als ein altüberkommener Appendix verstanden werden kann, so wird man anzunehmen haben, daß der Dichter des Hiob genau so wie Goethe beim Faust eine alte, wie wir gleich sehn werden, schon schriftlich fixierte Hiobsage vorfand und dieselbe als Rahmen für seine gewaltige Dichtung verwendete.

In zweifacher Richtung freilich trennen wir uns von der herrschenden Ansicht und nähern uns damit dem von Kautzsch Vater und Sohn vertretenen Standpunkt. Zunächst nehme ich an, was übrigens auch sonst schon vermutet ist, daß die Satanstücke 1, 6—12; 2, 1—7a erst vom Dichter in diese Sage hineingeschoben sind. Daß sie für seinen Aufbau ein unumgänglich notwendiger und als solcher jetzt meistens nicht gewürdigter Bestandteil waren, werden wir erst später sehn. Auch darauf, daß uns sonst der Satan im alten Testamente ausschließlich erst in nachexilischer Zeit begegnet und die Art seines Auftretens unter den Engeln sich genau mit der von Sach. 3, 1 ff. deckt, daß die Vorstellung von ihm als dem Vermittler alles Übels für die Menschen zu dem altisraelitischen Gedanken, daß schlechthin alles, Gutes wie Böses von Jahwe getan werde Amos 3, 6; 2. Sam. 24, 1, schlecht paßt und kaum in einer alten Volkssage gesucht werden kann, so gewiß diese auch für einzelne Leiden und Versuchungen Dämonen als die Urheber gekannt haben wird, soll noch kein entscheidender Nachdruck gelegt werden. Und auch der Umstand, daß jene beiden geschlossenen Abschnitte aus dem Zusammenhang genommen werden können, ohne daß eine Lücke entsteht[11]), ist noch kein Beweis. Wohl aber ist ein solcher schon der Umstand, daß der Epilog in keiner Weise auf die Wette mit dem Satan zurückkommt; in der Volkssage wäre es dann doch ein unbedingt erforderliches Moment gewesen, daß Gott diesen für seine unberechtigte Anschwärzung hätte schelten müssen, während es bei dem Dichter nur auf eine spätere Aufklärung Hiobs ankam. Und noch mehr Nachdruck lege ich darauf, daß der Vers hinter dem ersten Satansstück 1, 13 unmittelbar an den letzten vor

demselben 1, 5 anschließt: eines Tages nun als seine Söhne und Töchter usw.; das geht zurück auf: so tat Hiob regelmäßig. Jetzt steht davor: und der Satan ging von Jahwe hinweg. Also werden die Satansstücke erst von dem Dichter der Reden, dessen Sprache man auch sonst vereinzelt im Prolog spürt[12]), in die Volkssage hineingeschoben sein: in dieser ging das Unheil von Jahwe bezw. Elohim aus und die Versuchung zum Abfall wurde durch das Weib vermittelt.

Doch nicht genug hiemit. Auch die prosaischen Verse 2, 11—13 wie 42, 7—9, die von den 3 Freunden Hiobs handeln, halte ich ebenfalls für keinen Bestandteil der alten Volkssage, sondern für Arbeit des Dichters, glaube also, daß jene von den 3 Freunden Hiobs überhaupt noch nichts zu erzählen gewußt hat. Das hat bis jetzt m. W. nur erst Volz vermutet, aber noch nicht ausreichend begründet. Er verweist zutreffend darauf, daß in der Volkssage nach dem Epilog 42, 11, nachdem die Heilung eingetreten, als Doppelgänger der 3 Freunde die Brüder und Schwestern Hiobs und seine alten Bekannten zum Trösten kämen sowie darauf, daß nach jener Hiob damit, daß er seinem Weibe gegenüber fest blieb, die Probe bestanden habe, mithin die Krankheit schnell vorübergegangen wäre. Ja, ich meine auch, es ist ganz offenbar, daß 2, 10f. die Prüfung abschließt: trotz allem versündigte sich Hiob nicht mit seinen Lippen, woran 42, 10 unmittelbar anschließt: da wandte Gott das Schicksal Hiobs. Aber wir haben noch ein kräftigeres Argument dafür. In 42, 7—9 werden die Freunde aufs schärfste von Gott getadelt, weil sie über ihn nicht richtig gesprochen haben. Das setzt längere Reden voraus, die schon an sich nicht in die Sage passen, in der nur mit kurzen Sprüchen operiert wird. Worüber aber in aller Welt sollen jene gehalten sein? Gott den Abschied zu geben, hatte ja schon die Frau geraten. Es bleibt also gar kein anderer Gesprächsstoff über, da ja „über Gott“ geredet sein soll, als der, warum er Hiobs Leiden geschickt haben könnte. Damit wäre aber nicht nur das Thema der alten Volkssage, die Prüfung, ob Hiob Jahwe treu bleibt, verlassen, nein, eine Diskussion

über individuelle göttliche Vergeltung hat sicher in einer Volkssage, die lange vor Jeremia gedichtet ist, keinen Raum gehabt. Der Held einer solchen leidet stumm, hält keine Reden, nur kurze, gebetsähnliche Sprüche kommen über seine Lippen; die hier aber vorausgesetzten Reden beziehn sich zweifellos auf die Dialoge der Dichtung, Gott fällt hier seine Entscheidung über diese[13]). Gehören aber 42, 7—9 dem Dichter an, so ebenfalls die die 3 Freunde einführenden Verse 2, 11—13. Die Volkssage hat von ihnen noch nichts gewußt, wie denn überhaupt der Besuch bei einem Aussätzigen ein Zug ist, den man in einer solchen nicht erwartet. Die wirkliche Volkssage hat es viel lebenswahrer dargesellt, daß „alle Bekannten", um zu trösten, erst kommen, nachdem Hiob wieder rein geworden ist 42, 11.

Mithin haben wir uns die Volkssage als eine ganz kurze, aber taufrische Erzählung vorzustellen. Über den frommen Hiob, der freilich immer schon wegen des Leichtsinnes seiner Kinder Sorgen hat, bricht eines Tages, während diese wieder ihre Feste feiern, das Unglück verheerend herein. Gott nimmt ihm, um ihn auf die Probe zu stellen, alles. Trotzdem bleibt er Jahwe treu. Auch als dieser ihn selbst mit Aussatz schlägt und gar sein Weib ihn auffordert, Gott zu fluchen, segnet er vielmehr dessen Namen. Daraufhin erstattet ihm Gott, der ihn als gerecht befunden hat, alles Verlorene überreich zurück. Gewiß war es eine Glaubensprüfung, von solchen erzählte die alte Volkssage bei den Gotteslieblingen gerne, vgl. Gen. 7, 1; 15, 6; 22, 1ff.; Deut. 33, 8; 2. Sam. 24, 1, aber sie macht nicht lange Worte darüber, zerbricht sich vollends nicht den Kopf darüber, wie Gott solche vornehmen könne und wie sie sich mit seiner Gerechtigkeit vertrügen. Ist sie bestanden, so erhält der Gottesknecht doppelten Segen!

2. Das war der überlieferte Stoff, in den der Verfasser des Buches seine herrliche Dichtung hineindichtete. Aber diese selbst ist ebenfalls nicht einheitlich. Fast allgemein anerkannt ist heutzutage, daß das wunderbar schöne Lied über die Weisheit K. 28 mit dem ursprünglichen Aufbau jener nichts zu tun hat. Der Grundgedanke desselben ist kurz gesagt: nur Gott

kennt und besitzt die Weisheit, dem Menschen ist sie unerreichbar. Hätte das der Verfasser der Dichtung aber an dieser Stelle als Überzeugung Hiobs ausgeführt, so hätte er diesen unmöglich in K. 29—31 so weiterreden lassen können, wie er es tut, denn hier klagt Hiob Gott wieder an, daß er sein Leid nicht rechtfertigen könne, während er zuvor schon ausdrücklich anerkannt hätte, daß dasselbe in Gottes Weisheit, die ihm nur verschlossen sei, seine Erklärung finde. Vollends aber wären dann die ganzen Gottesreden überflüssig, da die, wenn auch nicht der Form nach, so doch in der Sache auf ganz dasselbe hinaus laufen, daß nämlich Hiob doch nicht hinter die weisen Weltregierungsplänne Gottes schauen könne. Da nun die K. 28 vorausgehenden Verse 27, 13—23 sicher nicht von Hiob gesprochen sind, K. 28 selbst aber gar nicht eine Überschrift des Inhalts, daß es ein Hioblied sei, führt und da in diesem ganzen Kapitel das Leid Hiobs mit keiner Silbe berührt wird, so wird man dasselbe nicht als zu der ursprünglichen Dichtung gehörig betrachten können. Die Versuche, es für dieselbe zu retten, indem man entweder sagt, es werde hier gegen die falsche Weisheit der Freunde polemisiert, deren Weisheit (12, 2, 13; 17, 10) doch in Wirklichkeit eine total andere war, als die Weltweisheit, um die es sich hier handelt, oder, das Kapitel enthielte eine Anklage gegen Gott, weil er dem Menschen nur ein Stück von der Weisheit geoffenbart habe, nur Gottesfurcht von ihm verlange (V. 28, so Budde), sind als mißlungen zu betrachten. Möglich bleibt nur, daß der Verfasser in späteren Jahren, als das eigentliche Hiobproblem ihm ferner lag, und ihn andere Fragen mehr beschäftigten, seiner Dichtung dies Lied beigefügt habe, eine Hypothese, die wir hier nicht weiter zu prüfen haben.

3. Das kritische Problem, welches betreffs des Hiobbuches die alttestamentliche Wissenschaft am meisten beschäftigt hat, ist bekanntlich das der Elihureden. Und hier ist die Situation nun die, daß, abgesehn von 2 allerdings namhaften Forschern, Budde und Cornill, heutzutage geradezu alle dafür eintreten, daß dieselben der ursprünglichen Dichtung fremd gewesen sein müssen. Die Möglichkeit, daß auch sie vom Dichter erst nach-

träglich eingeschoben seien, kann man auch hier als eine entfernte aufrecht halten. Aber das ist schließlich eine Frage von irrelevanter Bedeutung, wenn es sich darum handelt, was der Verfasser ursprünglich und eigentlich mit seiner Dichtung gewollt hat. Daß dieser die Elihureden zunächst ganz fremd gewesen sind, läßt sich auf grund folgender 4 Argumente ganz einwandfrei dartun: a) Elihu wird weder vor noch nach 33—37 erwähnt, noch auf seine Ausführungen Bezug genommen. b) Nach 38, 1 hat unmittelbar vor Gott Hiob und nicht, wie es jetzt der Fall ist, Elihu gesprochen. c) Die Elihureden wiederholen manches von dem ganz unnötig, was die 3 Freunde gesagt haben, und vor allem greifen sie, besonders in K. 37 unerträglich dem vor, was hernach Gott spricht. Andrerseits widersprechen sie, ohne deswegen gerügt zu werden, der Gottesrede auch wieder direkt, denn Gottes Rede läuft darauf hinaus, daß es dem Menschen nicht zieme, über Gottes Rat Aufschluß zu begehren, während Elihu solche Aufschlüsse gibt, Gott schicke das Leid zur Züchtigung, zur Besserung vom verstockten Hochmut usw. d) Die Sprache weicht ganz beträchtlich von der der andern Kapitel ab. (31 Aramaismen, im ganzen übr. Buch nur CCa. 50).

Budde, der geradezu leidenschaftlich immer wieder für die Echtheit eingetreten ist, basiert seine ganze Argumentation immer auf der Anlage des ganzen Buches. Wenn man die Elihureden herausbräche, so gäbe das Buch auf das Problem, warum Gott den Frommen leiden lasse, überhaupt keine Antwort, Hiobs Hochmut müsse eine direkte Zurückweisung erfahren, in den Gottesreden werde er ja nur gerügt, weil er die göttliche Majestät angetastet habe usw. Aber einmal scheint sich Budde nicht klar zu machen, daß seine ganze Auffassung direkt 42, 7 ins Angesicht schlägt, wonach Hiob wegen seiner Reden ausdrücklich von Gott belobt wird, daß nach seinem Ergebnisse Gott die Wette mit dem Satan verloren hat, weil Hiob im Laufe der Disputation sich immer deutlicher als Sünder demaskiert hat. Budde meint allerdings — und noch stärker vertritt diesse Auffassung Laue — auch aus der ganzen sonstigen Dichtung als Meinung des Dichters heraushören zu können, daß Hiob über der Verteidigung seiner Gerechtigkeit

um Sünder geworden sei, also eine Läuterung nötig hatte. Aber das ist, wie wir gleich sehn werden, nur die Meinung der Gottesreden, nicht der Dichtung von K. 3—31. Im Gegenteil, in dieser wird Hiob immer abgeklärter, seines göttlichen Freundes und der eigenen Unschuld, seines guten Gewissens gewisser, schwingt sich zu einem Glauben an einen gerechten Gott empor, der wesentlich höher steht als die Lehre der Freunde von einem solchen, weswegen diese auch diejenigen sind, die besiegt verstummen müssen und nicht recht von Gott geredet haben. Und zum andern könnte ein solches literarisches Postulat, auch wenn es zutreffend wäre, nie so klare, sachliche Argumente wie die unter a—d genannten aufheben. Der Behauptung gegenüber, daß im Falle der Unechtheit der Elihureden der Dichter überhaupt keine Antwort auf die Frage gebe: warum leidet der Gerechte? ist einfach die Gegenfrage zu tun: woher wissen wir denn, daß der Dichter in seiner Dichtung überhaupt Antwort auf jene hat geben wollen? Wir werden bald sehn, daß er sich eine ganz andere Aufgabe gestellt hatte.

Ich habe schon früher davor gewarnt, die Ehihureden wegen ihrer Nichtzugehörigkeit zum ursprünglichen Buche zu unterschätzen, glaube sogar mit Kamphausen, daß immer wieder die Frage erwogen werden muß, ob nicht der Dichter selbst unter veränderten Verhältnissen und Anschauungen und angesichts einer neuen Fragestellung, weil er in seinem früheren Werke eine Lücke spürte, sie hineingearbeitet hat. Aber wir trüben uns vollständig den Blick für den religiösen Wert seiner ersten und schönsten Schöpfung, wenn wir sie sogleich mit diesem Ballast beladen.

4. Haben wir bis jetzt von altbekannten und viel verhandelten kritischen Problemen gesprochen, so komme ich nun zu einem solchen, das Ihnen jedenfalls meistens noch unbekannt sein wird, auf das ich aber einen ganz besondern Wert lege, weil meiner Meinung nach nur durch die richtige Lösung desselben eine Antwort auf die Frage nach der Absicht des Dichters ermöglicht und der religiöse Wert seines Werkes bedeutend gesteigert wird, das Problem betrifft die Gottesreden am Schlusse des Buches und Hiobs Antwort darauf 38—42,6.

Es ist mir immer gewisser geworden, daß diese zur ursprünglichen Ausgabe des Buches nicht gehört haben. Es ist das eine Annahme, die m. W. zuerst der Engländer Cheyne vertreten, die in Deutschland neuerdings besonders Volz verfochten hat, für die ich auch schon in meiner „Einleitung“ eingetreten bin, die ich jetzt aber glaube noch mit neuen Argumenten stützen zu können. Ich bitte, nicht von vorneherein voreingenommen gegen diese Annahme zu sein. Uns allen ist es von der Kinderzeit her so ganz in Fleisch und Blut übergegangen, daß das Hiobdrama diesen gewaltigen Abschluß gehabt haben müsse, daß wir darüber leicht ganz übersehen, daß die hier Gott in den Mund gelegten Reden doch auch die Arbeit eines Dichters sind, die mit denselben Maßstäben gemessen werden müssen, wie andere Erzeugnisse seiner Feder. Außerdem behaupte ich nicht, daß nicht der Dichter auch schon in seinem ersten Entwurfe Gott selbst habe am Schlusse auftreten lassen, vielmehr nur das, daß er ihn etwas ganz anderes habe sagen lassen als die jetzt am Schlusse stehenden zwei Reden.

Ihren Inhalt haben wir ja schon vorhin festgestellt: Gott, der Schöpfer und Herr des Alls ist so groß und gewaltig, daß seine Bahnen dem Menschen unverständlich sind, daß dieser sich vollends nicht unterfangen darf, ihn, wie Hiob versucht hat, meistern zu wollen. Vielmehr, im Hinblick auf die Natur hat er sich Gottes Schickungen blind zu unterwerfen. Ist das wirklich die Fortsetzung, die wir nach K. 3—31 erwarten? Das direkte Gegenteil ist der Fall. Immer gewisser und zuversichtlicher hat der Dichter in K. 3—31 den Hiob dessen werden lassen, daß Gott ihn trotz Leid und Tod noch einmal gerechtsprechen, daß er noch einmal als sein Freund erscheinen werde, und in dieser Gewißheit sind die Klagen über das Leid selbst immer weniger heftig, seine Zuversicht und sein Glaube, der an Gott auch in der furchtbarsten Qual festhält, immer stärker geworden. Und nun erscheint Gott selbst und mit keinem einzigen Worte berührt er Hiobs Leid, auch 40, 2 ff. weist er nur die Angriffe gegen sein Weltregiment wegen des Glückes der Gottlosen, nicht einmal die wegen des Leids der Gerechten zurück, nicht

der rechtfertigende Gott, der um den Einzelmenschen sich nicht kümmernde Allherr der Natur steht hier vor uns.

Man hat mit beredten Worten versucht darzutun, daß es gerade die Absicht des Dichters sei auszuführen: auf der einen Seite muß der Fromme auch im Leid an Gott festhalten, wie Hiob in K. 3—31 getan hat, auf der andern aber darf er dabei nicht Gott meistern wollen, wie Hiob ebenfalls getan, womit er sich aber versündigt hat, während er sich blind dem Allherrn hätte unterwerfen müssen. Aber man macht sich nicht klar, daß dies Nebeneinander unmöglich ist, daß der Dichter ja gerade in K. 3—31 durch den Mund Hiobs sich immer schon darzutun bemüht hat, daß dieser absolute Herr der Natur für den Menschen zum Feind werden müsse, weil eben die Natur erbarmungslos ist, daß jener den Hiob geradezu ganz allmählich diesen Gedanken eines absolut waltenden Herrschers überwinden ließ in dem religiösen Gedanken an ihn, den wirklich gerechten Richter, den Freund und Bruder, kurz gesagt: durch den Glauben. Und nun sollte er selbst zum Schlusse, wo die höchste und eigentliche Lösung erwartet wird, wieder proklamiert haben, was er zuvor negierte?

Es ist sehr viel Schönes im Laufe der Zeit über 38, 1—42, 6 als Bestandteil des Buches geschrieben worden, so daß man sich fast scheut, einen dicken Strich durch alles das zu machen. Sieht man aber einmal genau zu, so findet man, daß das Eigentliche, das Beste immer zwischen den Zeilen gelesen werden soll; es wird in 38, 1—42, 6 aus 3—31 hineingetragen; hier aber ist das, was jener Abschnitt tatsächlich enthält, durch Hiob und damit durch den Dichter selbst aufs schärfste zurückgewiesen. Gott erscheint 38, 1ff. im Wettersturm und verlangt von Hiob blinde Unterwerfung. Dieser selbe Hiob aber hat schon 9, 16ff. gesagt:

Wenn ich riefe, so würde er ʿnichtʾ antworten,
Nicht würde ich glauben, daß er meiner Stimme Gehör schenkte,
Er, der im Sturmwind mich anschnauben
Und meine Wunden ohne Ursache mehren würde.

Wie kann nun derselbe Dichter, der den Hiob von K. 3—31 diese Ablehnung einer Konfrontation mit dem Herrn der Natur

ganz allmählich überwinden läßt durch die Hoffnung auf den gerechten Freund, durch den Glauben an ihn und das eigene gute Gewissen (vgl. 13, 3, 14ff.; 16, 18ff.; 19, 25ff.; 23, 3ff.; 31, 35ff.) uno tenore am Schlusse seines Buches sich blind dem Gotte unterwerfen lassen, der ihn tatsächlich nur im Sturmwind anschnaubt? Man sagt wohl: Gott belehrt ihn doch. Aber antwortet er auf eine einzige von den Fragen, die Hiob auf der Seele brennen? Er tut vielmehr als Herr der Natur Gegenfragen und ist derselbe, den schon Hiob 9, 2 charakterisiert hat:

Wenn er begehrte mit ihm zu streiten,
Nicht auf eins von Tausend könnte er ihm erwidern.

Und damit wäre die ganze Unterwerfungsszene am Schluß schon im voraus durch den Dichter in 9, 20 gerichtet:

Wäre ich im Recht, mein eigner Mund würde mich verdammen,
Wäre ich unschuldig, er würde mich zum Betrüger machen.

Also, das mache man sich zunächst klar, der Gott, den Hiob 38, 1ff. schaut, hat mit dem Gott, den er 19, 25ff. usw. zu schauen hofft, garnichts zu tun, sie schließen sich sogar prinzipiell aus. Während hier im Gegensatz zu dem von den Freunden vertretenen gerechten Gott der Lehre allmählich der Gott lebendiger, persönlicher Religion gewonnen wird, haben wir dort den Gott des Deismus vor uns. Und dem entsprechend hat auch der Begriff „Gott schauen" einen prinzipiell verschiedenen Inhalt, in 19, 26f. Gottesgemeinschaft, Gewißheit seiner Nähe, in der es keinen Unterschied zwischen Gerechtigkeit, Allmacht und Erbarmen gibt, in 42, 5 Belehrung über seine Allmacht und Weisheit.

So folgt aus diesem Argumente ein zweites. Schon Volz hat mit Recht gesagt, daß der Gott von 38, 1—42, 6 tatsächlich den drei Freunden von 3—31 viel näher stehe als dem Hiob von 3—31, was doch ganz gewiß nicht im ursprünglichen Plane des Dichters gelegen haben kann. Allerdings, in dem einen Punkte unterscheidet er sich auch von jenen tief, eine individuelle Vergeltung im Sinne der Freunde erkennt auch er offenbar nicht an. Aber im übrigen ist der Dichter der Gottesreden genau so ein Verteidiger Gottes wie jene, vertritt dieselbe Anschauung wie sie von der Ohnmacht und Gottferne des Menschen,

lehnt wie sie den persönlichen Gott des seelischen Erlebens, den Hiob gefunden hat, ab. Sachlich haben Bildad und Zophar schon genau dasselbe über Gottes Absolutheit und Unerforschlichkeit gesagt, es wird hier nur viel breiter und poetisch noch schöner ausgeführt vgl. 11, 5—11; 25, 2—6; 26, 5—14 usw. und ähnlich ist das Verhältnis der Geisterscheinung, die Eliphaz 4, 12 ff. erlebte, zu der Theophanie Hiobs von 40, 2 ff. Mithin hätte der Dichter sich in 38, 1—42, 6 einfach selbst aufgegeben, wenn er diese gleich hinter 3—31 gedichtet hätte; hier läßt er Hiob je länger je mehr als Gerechten triumphieren, dort wird er zum Sünder gestempelt.

Ich glaube nun aber, diese Nichtzusammengehörigkeit der beiden Teile noch durch ein ganz exaktes Argument, das man sich bisher hat entgehen lassen, beweisen zu können. In 1. haben wir dargetan, daß 42, 7—9, die Belobung Hiobs und der Tadel der Freunde wegen ihrer Reden unmöglich der alten Volkssage angehören, vielmehr dem Dichter der Reden, der damit zu dem jener entnommenen Epilog überleite, zugeschrieben werden müsse. Trifft das zu, so ist damit aber zugleich ganz exakt bewiesen, daß 38—42, 6 nicht von demselben stammen können, denn es ist absolut ausgeschlossen, daß derselbe Dichter in 42, 6 sagen kann:

Ich sprach es aus im Unverstand
Dinge, zu wunderbar für mich, die ich nicht begriff;
Darum widerrufe ich ʻmeine Worteʼ
Und bereue in Staub und Asche,

und sogleich im folgenden Verse Gott sagen läßt:

Denn ihr habt nicht recht von mir geredet wie mein Knecht Hiob.

Bestätigt wird dies dadurch, daß nach 42, 7a eine Rede an Hiob vorangegangen sein muß, nicht, wie jetzt, Hiobs Widerruf, denn er beginnt: *Nachdem Jahwe diese Rede zu Hiob geredet hatte.*

Daraus ergibt sich nun zugleich folgendes: Tatsächlich hat auch der Dichter von K. 3—31 Jahwe erscheinen und zu Hiob reden lassen. Diese Rede wird aber etwas ganz anderes enthalten haben, als 38, 1—42, 6 enthalten, nämlich tatsächlich, worauf die ganze Dichtung angelegt ist, in direktem Gegensatz

zu der Geisterscheinung des Eliphaz 4, 12 ff., die allen Menschen jede Gerechtigkeit vor Gott rauben wollte, eine Unschuldserklärung und Reinsprechung Hiobs. Damit war offenkundig auch die Zusicherung weiteren Lebens gegenüber dem Schwanengesang von Kap. 29—31 verbunden; man sieht dies aus 42, 10, wo hiervon, was doch die Hauptsache wäre, kein Wort steht, nur „er wandte sein Geschick". Endlich wird diese Rede vermutlich auch einen kurzen Aufschluß darüber enthalten haben, daß Gott das Leid und speziell den Aussatz zur Prüfung Hiobs durch den Satan verhängt habe. Ob auch sie schon im Metrum der Dialoge gedichtet war, ob wie 42, 7—9 im Stile der Sage, läßt sich natürlich nicht entscheiden.

Doch gegen diese unsere Annahme wird protestiert werden. Und zwar wird ihr, wenn ich recht vermute, ein doppeltes entgegengehalten werden. Zunächst wird man sagen: der Hiob von 3—31 ist doch so selbstgerecht, daß er eine ernste Rüge verdient. Indes, da verwechselt man doch neutestamentliche oder auch schon prophetische Sündenerkenntnis mit der eines altestamentlichen Weisheitslehrers. Tatsächlich rügen ja auch 38, 1—42, 6 den Hiob in dieser Richtung in keiner Weise. Sündlosigkeit behauptet er ja auch nie von sich, im Gegenteil, er redet selbst von seinen Sünden. vgl. 7, 21; 13, 24; 14, 4, 17; 31, 33 ff.; aber er lehnt sich im Besitze seines guten Gewissens auf gegen die Behauptung, daß er ein Gottloser im Sinne des ezechielischen Dogmas sei, daß er eine besondere Strafe, als welche die Freunde sein furchtbares Leid deuten, für seine Sünde verdient habe. Und nur je mehr diese ihn verborgener Sünden und versteckter Schuld zeihen, um so stärker betont er, daß seine Hände rein seien, daß er frei von Schuld, ein Redlicher sei vgl. 13, 23 nach 11, 4 usw. Man vergesse nicht, daß sehr viele Psalmendichter genau so wie Hiob von ihrer Gerechtigkeit, von der Reinheit ihrer Hände reden, Gott auffordern, sie bis ins kleinste hinein zu prüfen, und daß deren Lieder anstandslos Aufnahme im Kanon gefunden haben vgl. Psalm 7, 9; 17, 3—5; 18, 21 ff.; 26, 1 ff.; 41, 12 f. Man braucht doch nur Hiob 31 ernst zu lesen, um sich zu sagen, daß der Dichter nicht etwa die Reden Hiobs mit einem solchen herrlichen Reinigungseide

ausklingen lassen würde, wenn er jenen durch seine Selbstgerechtigkeit zum Sünder werden lassen wollte.

Viel ernster ist der andere Einwand, daß Hiob in seinen Reden tatsächlich die Majestät Gottes so stark verletzt habe, daß er deswegen habe gedemütigt werden müssen, ehe er gerechtfertigt werden konnte. Es bedarf keines Beweises, daß wir in dieser Beziehung Ausdrücke in seinem Munde finden, deretwegen er der Gotteslästerung bezüchtigt werden konnte. Und wie die Freunde ihn deswegen mit Recht angreifen vgl. 15, 4, 13, 25 ff. usw., so trifft ihn ja in dieser Richtung auch in der Gottesrede 40, 2 ff. eine Rüge. Aber hier kann man auch gleich mit der Gegenargumentation einsetzen. Nimmt man den Hiob von K. 3—31 beim Worte, so ist ganz gewiß das Bereuen in Staub und Asche von 42, 6 kein ausreichender Entgelt für Gotteslästerungen. Gewiß, direkt geflucht hat Hiob Gott nie, im Gegenteil stets an ihm festgehalten, aber der despektierlichen Ausdrücke über ihn sind doch eine Fülle: vom Vorwurfe der Grausamkeit über die Ungerechtigkeit bis hin zur Tücke vgl. 9,3 0 f.; 10, 13 ff. usw. Merkwürdig, daß das auch in 40, 1—12 so leichthin, mehr mit einer gewissen Ironie behandelt wird. Wirklich gehoben wäre dieser Anstoß also auch dann nicht, wenn die Gottesreden sofort als Fortsetzung von 3—31 gedichtet wären.

Das geschieht vielmehr in anderer Weise. Wir haben drei Momente zur Erklärung heranzuziehn. a) Es ist nicht Jahwe, gegen den jene Vorwürfe erhoben werden, sondern „Gott". Nie braucht Hiob in der Dichtung den Namen jenes. Das ist seine volle Absicht. Edomitern legt er die ganze Disputation in den Mund, um vollständig freien Spielraum für seine theologischen Erörterungen zu haben. Mit dem Gesetze ist also Hiob keinesfalls in Kollision geraten.

b) Daneben muß betont werden, daß dem aus tiefstem Leid aufschreienden Dulder nach der Meinung des Dichters vieles zu gute gehalten werden muß. Er läßt ihn zuerst fast im Fieberwahnsinn reden, läßt ihn selbst sagen:

Drum gehen irre meine Worte,

Denn des Allmächtigen Pfeile stecken in mir,
Ihr Glutgift trinkt mein Geist 6, 2f.

Er protestiert deswegen dagegen, daß man seine einzelnen Worte auf die Wagschale legt:

Gedenkt ihr Worte zu rügen,
Obwohl die Worte eines Verzweifelten für den Wind sind
6, 26 vgl. 19, 21.

Sehr fein läßt der Dichter Hiob selbst allmählich diese zügellose Bitterkeit überwinden, die gotteslästerlich klingenden Ausdrücke finden sich weitaus am stärksten in der ersten Hälfte des ersten Redeganges (besonders K. 9 und 10), sie verhallen immer mehr. Weit entfernt davon also, daß der Dichter im Laufe der Disputation Hiob immer mehr zum Sünder werden läßt, wie seiner Zeit besonders Laue behauptete, läßt er ihn von den Ausbrüchen der zur Lästerung führenden Verzweiflung immer mehr geheilt werden. Man braucht sich daher gar nicht erst daran zu erinnern, in welchem Tone der Dichterprophet Jeremia in ähnlicher Situation mit Gott hadert, man lese auch in dieser Beziehung wieder nur 27, 5f.; 31, 5ff., um davon überzeugt zu sein, daß der Dichter den Hiob Gott nicht hat als Sünder gegenübertreten lassen wollen. Er hat diese Stellen förmlich als Siegel dafür, daß Hiob unschuldig aus der Prüfung hervorgehe, an den Schluß gesetzt.

c) Indes ich glaube, man muß noch ein drittes hinzunehmen, um zu verstehn, daß nach Meinung des Dichters Hiob wirklich schuldlos aus der Disputation hervorgegangen ist. Seitdem man die bis zu einem gewissen Grade berechtigte Scheidung zwischen der Hiobvolkssage und der Hiobdichtung vollzogen hat, hat man sich daran gewöhnt, den Satan als für die letztere gar nicht vorhanden zu betrachten. Wir haben nun aber vorhin gesehen, daß weit mehr dafür spricht, daß die Satansstücke in dem Prolog ein Werk des Dichters sind. Mit den Konsequenzen dieser Annahme gilt es nun aber Ernst zu machen. Darin beruht gerade die Spannung des ganzen Buches: Hiob ahnt nichts davon, was im Himmel vor sich gegangen ist, er rechnet gar nicht mit dem Satan, er bemüht sich ebenso wie seine orthodoxen Freunde, die Schickungen im Sinne der alten

Religion lediglich als Fügungen des einen Gottes zu verstehn, und da ergeben sich für ihn die furchtbaren Widersprüche, da muß sich ihm der gellende Schrei entringen: mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? So bekommt Gott für ihn ein Doppelgesicht, auf der einen Seite geradezu dämonische Züge — Grausamkeit, List, Tücke, Pfeile, Geißel, Fallen, das alles war es ja gerade, was man von Dämonen aussagte —, auf der andern bleibt er der einzige gerechte Richter, der zuverlässige Bürge, der treue Freund. So ergibt sich dem ringenden Hiob geradezu ein Dualismus, der ja am schärfsten 16, 20 zum Ausdruck kommt:

Zu Gott blickt tränend mein Auge empor,
Daß er dem Manne Recht schaffe gegen Gott.

Vgl. 17, 3. Der Leser und Hörer ist eingeweiht, er weiß, was Hiob selbst nicht weiß, daß alles, was er an bittern Vorwürfen erhebt, nicht Gott selbst trifft, sondern den Satan, der ihn „ohne Grund" verdächtigt hat. Nicht den wahren lebendigen Gott schmäht Hiob nach des Dichters Meinung, sondern den falschen Gott der Lehre.

Von dem lebendigen, gerechten Gotte läßt Hiob keinen Moment, im Gegenteil, durch das immer festere Anklammern an diesen schlägt er den andern, den ihn grundlos befeindenden Gott immer weiter aus dem Felde. Ich glaube, es ist sogar Absicht des Dichters, beim Hiob allmählich eine Ahnung dessen hervortreten zu lassen, daß eine andere, eine dämonische Macht neben Gott, dem guten und gerechten, stehn müsse, und möchte eine absichtliche Anspielung darauf in 31, 35 sehn, wo wie wir sahen, ein Stichos ausgefallen ist, den wir aber mit hoher Wahrscheinlichkeit wieder ergänzen können:

O wäre doch einer da, der mich hörte,
Hier meine Unterschrift, der Allmächtige antworte mir,
O wäre doch ein Ankläger für mich da (im Hebr. Satan)
Und die Klageschrift, die mein Gegner schrieb.

Und ich halte die Annahme nicht für zu kühn, daß in der jetzt ausgefallenen Antwort Gottes an Hiob derselbe auch darin eingeweiht ist, daß zwar Gott es war, von dem die Prüfung ausging, daß aber der eigentlich Handelnde der Satan war und daß

Hiob nun eben wegen seines treuen Festhaltens an seinem Gott und seiner eigenen Gerechtigkeit trotz dieser grundlosen Befehdung die göttliche Anerkennung als Gerechter erhielte. Jedenfalls wird man hinfort annehmen müssen, daß für den Dichter die Gestalt des Satans nicht nur eine der Volkssage entnommene Dekorationsrolle, sondern eine Realität gewesen ist, daß er sich gerade unter Hinzuziehung derselben das dunkle Rätsel des Leidens des frommen Hiob gelöst und nur so geglaubt hat, die Prüfung durch den gerechten und liebevollen Gott erklären zu können. Den das Prüfungsleid überwindenden Glauben an diesen aber läßt er den Hiob nicht durch Reflexionen, sondern in heißem Seelenkampfe von Person zu Person gewinnen.

Nach allem glauben wir mit gutem Grunde behaupten zu können: das älteste dichterische Hiobbuch bestand aus K. 1—31; 42, 7 bis Schluß und enthielt vor 42, 7 noch eine Gottesrede an Hiob, die später durch die uns jetzt überlieferten ersetzt ist. Es bleibt hier nur noch die Frage: wie und wann sind dann die Gottesreden mit Hiobs Widerruf 38, 1—42, 6 entstanden? Und in Beantwortung dieser Frage trete ich nun auch in Gegensatz zu Volz. Dieser meint, die innere Stellung des Naturdichters dieser Kapitel sei eine so völlig andere als die des Klagedichters von 3—31, daß es auch ausgeschlossen sei, daß dieser jene etwa in einer späteren Zeit seines Lebens und in veränderter Stimmung seiner Klage angefügt habe. Aber das möchte ich bestreiten. Volz hat selbst ganz richtig eine gewisse Verwandtschaft der Gottesreden mit den Reden der drei Freunde der Klage herausgestellt. Nun, deren Reden waren doch auch aus dem Geiste des Verfassers der ganzen Dichtung 3—31 hervorgegangen; er kopiert da nicht einfach Typen, die er um sich herum erblickt hat, er hat sich selbst tief in die Seele solcher Leute hineingedacht, ja, man hat mit Recht vermutet, es habe in seinem eignen Leben eine Zeit gegeben, wo er ihrem Standpunkt gar nicht ganz ferne gestanden habe. Können nun nicht umgekehrt auch wieder in fortgeschrittenem Alter solche Klänge der Jugend in ihm mächtiger geworden sein? Wir sahen schon, von der ezechielischen Ver-

geltungslehre ist er ein für alle Mal frei geworden, und das unterscheidet den Verfasser der Gottesreden nach wie vor tief von dem Standpunkt der drei Freunde, die göttliche Vergeltung ist nach ihm im äußern Ergehn der Menschen nicht aufzuweisen und nachzurechnen, insofern ist er dem Standpunkte der Disputation durchaus treu geblieben. Aber in seinen Hymnen von der Allmacht und Weisheit Gottes in der Natur, da glauben wir wieder einen Bildad oder Zophar reden zu hören, vgl. K. 25f. Doch nicht nur diese, Hiob selbst hatte ja schon genau so die Absolutheit Gottes, vor der der Mensch ein Nichts sei, geschildert, vgl. 9, 11—12 usw., so daß er ihm auch nicht Eins auf Tausend antworten könnte. Aber die innere Verwandtschaft des Dichters der Disputation und der Gottesrede geht noch weiter. Ganz auffallend ist, wie auch schon in jener der Dichter oft viel länger als zur Verdeutlichung eines Gedankens oder zur Charakterisierung einer Stimmung erforderlich ist, bei Beschreibungen aus der Natur verweilt, man lese z. B., wie Hiob in der wilden Klage über die Treulosigkeit seiner Freunde in 6, 15ff. bei dem Vergleiche plötzlich versiegender Bäche lange stehen bleibt oder wie er in 30, 5ff. das Leben der Parias in schauerlichen Schluchten, das ja mit seinem Schicksal gar nichts zu tun hat, schildert (so richtig Baudissin). Es ist derselbe Dichter, der Natur und Menschenleben angeschaut und zu zeichnen vermocht hat wie sonst keiner in seinem Volke.

Und nun frage ich: wenn wirklich in seiner Seele von jeher dieser aufgeschlossene Sinn für das Überwältigende in der Natur und für die Majestät des Gottes, dessen Ehre sie verkündet, gelebt hat, ist dann nicht höchst natürlich, daß er später gegen das, was er einst den Hiob hatte sagen lassen, zum Teil bedenklich geworden ist? In dem furchtbaren Leid, aus dem heraus seine erste Dichtung geboren war, da hatte er seinem Helden prometheische Klagen, ein titanenhaftes Sichaufbäumen gegen den Gott, den er auch für das Leid in der Natur verantwortlich machte, in den Mund gelegt. Er ist inzwischen ruhiger geworden, vielleicht ist inzwischen das Leid ihm selbst ferner gerückt. Da fragt er sich, ob wirklich sein Hiob ohne jeden Tadel gerecht gesprochen werden kann, ob durch dessen Klagen

nicht doch des Allmächtigen Ehre wirklich angetastet ist. Und da stimmt er einen neuen Hymnus auf Gottes überweltliche Macht an und läßt nun den Hiob nicht mehr den ihn rechtfertigenden, sondern diesen ihn in den Staub werfenden Gott schauen. Liest sich nicht wahrhaftig das, worin dieser ganze neue Dialog ausläuft, genau wie das Wort eines, der sein eigenes früheres Dichten korrigiert und widerruft: „Von Hörensagen hatte ich von dir gehört, nun aber hat dich mein Auge gesehn! Darum widerrufe ich meine Worte und bereue in Staub und Asche!“

So sehr ich es für ausgeschlossen halte, daß ein Dichter 30 Kapitel schreibt, um dann am Schluß seinen Helden alles, was sich allmählich aus seiner Seele emporgerungen hat, widerrufen zu lassen, für so natürlich halte ich es, daß ein Dichter, der weiter mit seinem Stoffe ringt, dazu kommen kann, nach 5, 10 oder 20 Jahren die Arbeit früherer Zeit zu korrigieren, Problemen andere Lösungen zu geben u. dgl.[14]). Dafür liefert die Literaturgeschichte aller Völker ja unzählige Beispiele. Es ist bekannt, wie sich Schiller beim Don Carlos allmählich sein ganzer Plan verschoben hat, an das Verhältnis der beiden Teile des Faust ist schon oft erinnert. Doch am nächsten liegt uns hier, weil es sich ja auch um das Problem des Leids handelt, die vollständig verschiedene Lösung, die Sophokles demselben bei Benutzung desselben Stoffes in seinem „Ödipus Tyrannos“ und im „Ödipus auf Kolonos“ gegeben hat. Wir kommen darauf noch zurück.

Geben wir zum Schlusse noch einmal kurz den positiven Aufriß, wie sich für uns die Entstehung des Hiobbuches gestaltet. Der älteste Bestandteil ist die weit in vorexilische Zeit zurückreichende Sage von dem frommen Hiob, der von Gott geprüft wird, die Prüfung besteht und in sein altes Glück wieder eingesetzt wird. In diese Sage dichtet ein Dichter den Wortstreit des Dulders mit seinen drei Freunden, eine psychologische Darlegung der Bewährung desselben gegenüber allen Anfechtungen, die sich aus der modernen Lehre von Gott ergeben, K. 3—31 hinein und läßt schließlich den Hiob in dem Augenblick, da er glaubt sterben zu müssen, Gott selbst schauen als den, der ihn öffentlich für gerecht erklärt, ihm damit das Leben

schenkt und die Freunde verurteilt 42, 7—9, hält sich also im Rahmen der alten Sage. Dem Dichter kommen später religiöse Bedenken, ob sein Hiob nicht doch die Ehre des Allmächtigen angetastet habe, er ersetzt die erste Theophanie mit Gottesrede durch eine zweite, einen Dialog zwischen Gott und Hiob, in dem dieser das, was er über Gott gesagt hat, widerruft 38, 1—42, 6. Ob der Dichter selbst, ob ein anderer in die erste Dichtung K. 28, den Hymnus auf die Weisheit, die nur Domäne Gottes, dem Menschen aber versagt sei, eingeschoben hat, ist schwer zu entscheiden. Der jüngste größere Bestandteil des Buches sind die Elihureden K. 32—37, in denen als eigentlicher Zweck des Leids des Frommen die Erziehung, die Heilung vom Hochmut wie die Hinführung zu Gebet und Buße hingestellt wird. Daß der Dichter des übrigen Buches auch diese Reden noch verfaßt und an seinem Lebensabend in jenes hineingeschoben hat, ist ebenfalls möglich, wenn auch, besonders der Sprache wegen, nicht sehr wahrscheinlich. Von kleineren sonstigen Erweiterungen des Hiobbuches können wir hier absehn.

IV.

Nun erst können wir zu der letzten großen Hauptfrage, der Stellung des Buches Hiob zu dem Problem des Leids, übergehen, haben uns freilich schon kräftig den Weg dazu gebahnt. Denn unser bisheriges Ergebnis ist, daß man von vornherein zu gar keinem Ziele kommen kann, wenn man die Frage so formuliert: Welche Stellung nimmt das Hiobbuch ein? Die alte so beliebte Formel, die sich noch in manchen „Einleitungen“ findet: Das Buch Hiob ist eine Lehrdichtung, die das Problem behandelt: warum leidet der Gerechte? gilt eben nur von dem überlieferten Buche als einem Ganzen, nicht von seinen ursprünglichen ganz heterogenen Bestandteilen. Lehrdichtung in ihm sind K. 28 und die Elihureden, nichts weiter, und das ganze Buch behandelt gar nicht dasselbe Problem, am allerwenigsten einheitlich. Vielmehr erklärt sich gerade daraus, daß die Leser des Buches bis jetzt meistens nicht klar und nachdrücklich genug auf die zweifellos in ihm vorliegenden

Bruchstellen aufmerksam gemacht worden sind, der Umstand, daß so mancher, wenn auch von Einzelheiten in ihm gepackt, es doch schließlich mit einem gewissen unbefriedigten Gefühl aus der Hand gelegt hat, wenn er Aufschluß suchte über die Stellung des alten Testaments zum Leid. Wir haben, da K. 28 von vornherein als Bankerotterklärung der Weisheit gegenüber dem Leid sich selbst ausschaltet, die Frage so zu formulieren: in welchem Verhältnis stehen die herausgearbeiteten vier Schichten des Hiobbuches zu jenem Problem? Inwiefern tragen sie zu seiner Lösung bei?

1. Daß die alte Volkserzählung noch kein Problem lösen will, ist selbstverständlich. Sie erzählt von des Menschen Freud und Leid aus Freude am Erzählen, wie z. B. die griechischen Sänger vom edlen Dulder Odysseus. Das Leid des Menschen ist für sie göttliche Schickung. Gott sendet es, wenn er zürnt, wenn er strafen will; er sendet es aber auch, wo der Mensch gar keinen Grund ersieht, also willkürlich, ist er doch der allmächtige Herr, er sendet es aber auch, um seine treuen Diener zu prüfen, zu versuchen, wie einen Noah, Abraham, Mose, David. Und von einem solchen Falle erzählt die Hiobsage in einer geradezu wundervollen Einfachheit und Anschaulichkeit, mit feinster kurzer Charakteristik der einzelnen Personen. Besteht der Fromme die Prüfung, so wird er doppelten Segens teilhaftig. Solche Erzählungen gehen von Mund zu Mund, der Held wird zum Vorbild; unausgesprochen enthalten sie dann die Mahnung: wenn Gott dich durch Leid prüft, so laß dich durch dasselbe ebensowenig wie jener von ihm loslösen, und auch dein Glück wird dir vermehrt wieder geschenkt werden.

2. Jahrhunderte waren vergangen, seitdem zum ersten Male ein Sänger diese Sage von des frommen Hiob Prüfung sang, Jahrhunderte, in denen das Leid gefressen hatte am Volkskörper Israels, in denen es aus einem naiven ein religiös reflektierendes Volk geworden war, in denen es beobachtet hatte, daß Glück und Frömmigkeit durchaus nicht immer beisammen wohnten, in denen es gelernt hatte, an dem innern Sinn, der logischen Berechtigung und der tatsächlichen Bewährung der Sätze zu zweifeln, mit denen man ihm durch Jahrhunderte das häufige und

immer stärker werdende Mißverhältnis zwischen Frömmigkeit und glücklichem äußern Ergehen zu erklären versucht hatte: der Einzelne müsse oft um des Ganzen willen und die Kinder um der Väter willen leiden. Jeremia und Ezechiel zeigen uns, wie lebhaft diese Fragen im Ausgang des 7. und im 6. Jahrhundert, Maleachi, wie stark sie vollends im 5. Jahrhundert diskutiert wurden: die glückliche Vergeltung für den Einzelnen war zum Problem geworden, das Antwort heischte.

In dieser Zeit — genau können wir sie nicht festlegen, müssen uns bescheiden mit dem Urteil: im 6. oder 5. Jahrhundert — hat ein gottbegnadeter Dichter, der am eigenen Leib wie nur einer das Leid gespürt zu haben scheint, den alten Hiobstoff einer ganz neuen dichterischen Bearbeitung unterzogen, er hat den alten Stoff fast ganz intakt stehen lassen, als Prolog und Epilog verwendet, aber doch etwas ganz Neues daraus gemacht. Freilich besteht dies Neue nun nicht darin, daß er Antwort geben will auf jene inzwischen neu aufgetauchten Probleme, er kennt sie alle und hat sie innerlich verarbeitet, mit ihnen gerungen wie nur einer. Aber das ist gerade das Verkehrte, daß man so lange angenommen hat, er habe seine Dichtung geschrieben, um jene zu bearbeiten, bezw. auch um darzutun, daß man sie überhaupt nicht beantworten könnte. Jede theoretische Tendenz liegt ihm vollständig fern. Er bewegt sich durchaus in der Richtung des überkommenen Stoffes weiter, den er nur ausbaut, auch er will im letzten Grunde nur eine Verherrlichung des großen Dulders schreiben, der die Leidensprüfung bestanden und an Gott wie an der eigenen Frömmigkeit trotz alles gegenteiligen Scheines festgehalten hat. Die uns noch erhaltenen Spitzen seiner Dichtung 19, 25 ff.; 27, 5 f.; 31, 35 ff.; 42, 7 ff., stimmen durchaus harmonisch mit der der Sage 2, 9 f. zusammen. Freilich erweitert sich ihm Hiobs kurze harte Prüfung zu einer Bewährung in langem Leid, besonders auch gegenüber Worten, Gedanken, Zweifeln, die an ihn von außen, von den Weisen und Frommen, durch die ganze Lehre seiner Zeit oder auch aus dem eigenen Innern herantreten, und so entsteht diese herrliche Darstellung der inneren Entwicklung und Befestigung des Frommen in dem ihm auferlegten Bewährungsleid,

die das eigentliche Thema des Dichters von 3—31; 42, 7—9 bildet.

Versuchen wir uns nun im einzelnen klar zu machen, in welcher Weise er seinem alten schönen Stoffe das neue Leben eingehaucht hat. a) Der Verfasser ist — darin ein Kind seiner Zeit — bis zu einem gewissen Grade Dualist. Das Leid ist zwar auch von Gott gewollt und zugelassen, aber gegen die Frommen stachelt ihn der Satan dazu auf. Diesen macht er daher zum eigentlichen Vermittler des Leides Hiobs, natürlich, ohne daß derselbe etwas davon wissen darf. Denn gerade in wilder, seelischer Auseinandersetzung mit dem Gott, der ihm das unverdiente Leid schickt, soll Hiob den Halt und den wahren lebendigen Gott — im Unterschied von dem der Lehre — finden, in dessen Besitz er das Leid überwindet. Ungemein wird dadurch die Spannung erhöht, der Leser bezw. Hörer, der eingeweiht ist, kann sich nun den Seelenprozessen Hiobs, die sich bei jedem Frommen, der sich mit Gott allein, von Person zu Person auseinandersetzt, wiederholen, mit ganz anderm Verständnis hingeben.

b) Das geschickteste Mittel des Dichters ist aber die Einführung der drei Freunde, durch die er die Prüfung Hiobs in modernem Gewande durchführen kann. Ihnen legt er nun alles in den Mund, was die landläufige Frömmigkeit und die theologische Lehre zur Erklärung eines solchen Falles zu sagen vermag, was aber in Wirklichkeit nach seiner Meinung den Frommen nur an der Bewährung im Leiden hindert, ihn von dem lebendigen Gott abdrängt und doch zugleich, indem es ihn zu immer stärkerem Gegensatze reizt, ihn immer klarer und bewußter die richtige Überwindung seines Leids finden läßt. Man hat manchmal wegen dieser Dialoge das Hiobbuch als ein Drama auffassen wollen; das ist natürlich unmöglich, aber eine dramatische Dichtung ist es tatsächlich dadurch geworden. Wir kennen den Dialog als dichterische Kunstform in Ägypten ja schon im zweiten Jahrtausend; daraus ist allmählich der Wettstreit der Redenden geworden, und in der Luft liegt zur Zeit unseres Verfassers das Drama offenbar schon, sein Werk selbst ist aber noch keins.

c) Auch dem Epilog weiß der Dichter, obwohl er ganz den alten bestehen läßt, noch eine neue Spitze zu geben. Nachdem er Gott hat erscheinen und, wie wir sahen, zunächst den Hiob hat für gerecht und rein erklären lassen, läßt er ihn auch als Schiedsrichter im Wettstreit der Reden fungieren und dem Hiob die Palme geben 42, 7—9. Aber die Form ist zu beachten. Die drei Freunde sind durch ihre Reden zu Sündern geworden, die strenge Strafen verdient haben vgl. 13, 9f.; 19, 28f. und sich durch ein großes Opfer lösen müssen[15]). Aber dies will Gott nur auf grund der Fürbitte des Hiob annehmen. Sein Leid ist damit zugleich zu einem Märtyrerleiden für andere geworden, auf grund dessen auch diesen die Sünden vergeben werden können. Dadurch erhält das Bewährungsleiden des Gerechten noch einen ganz neuen verklärenden Strahlenkranz, eine Ideenberührung mit Jes. 53, 11ff. ist hier offenkundig. In den Dialogen ist der Dichter diesem Gedanken nicht weiter nachgegangen, weil diese Nebenwirkung des Leids erst nach der Rechtfertigung des Dulders fühlbar werden konnte, aber das ist offenkundig: für seine Person erklärt sich der Dichter das Leid des Frommen als Bewährungs- und zugleich als Segensleid für andere.

d) Am letzten und höchsten bekundet der Dichter seine Kunst, indem er die allmähliche Entwicklung der inneren Bewährung des Frommen im Leid zum Ausdruck bringt. Mit wilder Klage über sein Unglück setzt derselbe ein und verzweifelt an seinem ganzen Leben. Als der fromme Freundesmund ihm das Stichwort Gott darbietet, da kehrt sich zuerst seine ganze Verzweiflung in wilder Wut gegen diesen; da das der Lohn ist für alle Frömmigkeit, muß derselbe ein tückisches Wesen sein, sein Tun erscheint als plötzlicher Treubruch einer Freundschaft, die in Feindschaft verkehrt wird[16]). Irgendwie gegen ihn anzukommen, ist unmöglich. Aber je mehr nun die landläufige Frömmigkeit der Freunde sich bemüht, Gott als schlechthin erhabenen Herrn, gegen den Hiob unmöglich etwas sagen könne, und ihn selbst als Sünder, der sein Leid verdient haben müsse, hinzustellen, um so mehr besinnt sich Hiob auf Gott als seinen Freund, als auf den, der nicht von ihm lassen

kann, als auf den, dessen innerstes Wesen Gerechtigkeit ist, obwohl er nicht nach dem papiernen Schema der Freunde regiert. Er hofft, er weiß es — wunderbar wird diese allmähliche Steigerung gezeichnet —, derselbe wird ihn rechtfertigen und ihm wieder zur Seite stehen. Und daran, nur daran liegt ihm noch. Vor dieser Sehnsucht verschwindet sein ganzes Leid, erscheint ihm der Tod, mit dem er als einem unmittelbar bevorstehenden Faktum rechnet, als etwas ganz Gleichgültiges. Und versunken, verschwunden ist damit auch der launische, der tückische Gott. Allerdings, dabei bleibts, augenblicklich hat ihm dieser Gott sein Recht genommen, aber er hat den Weg zu ihm selbst wiedergefunden und glaubt nun an den Gott, den er binnen kurzem schauen wird, nicht als den Glück oder Unglück, irdische Freud oder Leid sendenden, sondern als den rechtfertigenden. Sobald er ihn gesehen, will er in Frieden dahinfahren, dann besitzt er seinen Freund wieder, und verschwindet jede Reflexion auf das irdische Leid. Und andererseits und parallel mit diesem Prozesse, je mehr die Freunde Hiob zum Sünder stempeln wollen, um so mehr hält er fest an seinem guten Gewissen:

Bis ich verscheide, lasse ich nicht von meiner Frömmigkeit,
An meiner Gerechtigkeit halte ich fest und lasse sie nicht 27, 4f.

So geht er wie ein Fürst seinem Richter und der Todesstunde entgegen 31, 37. Ein moderner Dichter würde gewiß in Einzelheiten noch feiner den Seelenprozeß uns vorführen, würde vor allem wohl die Anklagen gegen Gott allmählich ganz verstummen lassen, während unser Dichter sie nur seltener und kürzer werden läßt. Dafür aber entspricht jedenfalls seine Darstellung der Realität des Lebens mehr, und ich meine, für einen antiken Dichter ist es eine geradezu gewaltige Leistung, wie er seinen Helden allmählich aus der Krisis in K. 3; 6; 7; 9; 10 mit den ganz leisen Untertönen von 7, 21 über 13, 13ff.; 14, 13ff. und 16, 18ff. hinführt zu dem ersten siegreichen Höhepunkt in 19, 25ff. und dann weiter über 23, 3ff. zu den siegesgewissen Klängen von 27, 2—12; 31, 35—37, wo das Leid überwunden und die Prüfung bestanden ist. Allerdings sahen wir schon, daß diese Stellen noch weiter über sich selbst hinausweisen, hin auf eine tatsächliche Gerechtigkeitserklärung durch Gott, die zum größten

Teile durch die späteren Gottesreden in K. 38—41 ersetzt, zum kleineren Teile uns noch in 42, 7—9 erhalten ist.

Also kein Problem wollte der Dichter dieses eigentlichen Herzens des Hiobbuches lösen. Aber er hat viel mehr getan. Im Gegensatz zu den Erklärungen des Leides des Frommen, die in seiner Zeit im Volke die herrschenden waren, schildert er uns, offenbar aus eigenster Erfahrung geboren, die Überwindung des Leids durch einen Frommen und seine Bewährung in ihm, die Überwindung durch den Glauben, der den von aller Schuld freisprechenden Gott erfaßt, und durch das gute Gewissen. Wo dies beides ist, da hat nach ihm das Leid, ja der Tod seinen Stachel verloren, dieselben liegen dahinten, der Gerechte triumphiert, er hat das Leben, ob er gleich stürbe, Gott wird ihm die Palme seiner Anerkennung nicht versagen. Ein solcher Dulder wird auch andern zur Gerechtigkeit.

Ich glaube, es wird sich Ihnen auch der Eindruck aufdrängen, daß wir hier eine, wenn auch nicht in modernem Sinne kunstmäßig fortschreitende, so doch in sich geschlossene und bewußt auf ein bestimmtes Ziel hin angelegte Dichtung vor uns haben, ein Ziel, welches freilich ein anderes war als das uns jetzt in den Gottesreden und dem Widerrufe Hiobs überlieferte. Und diese Dichtung umschließt, so wenig sie auch das Problem des Leids löst und lösen will, doch das Höchste, was je im Alten Testament über die Überwindung des Leids gesagt ist. Dieser Eindruck wird nur verwischt, wenn man andere Teile des Buches krampfhaft und künstlich damit verkoppeln will [17]).

3. Die Gottesreden mit Hiobs Antwort berühren, wie sich uns herausgestellt hat, das Leid Hiobs überhaupt nicht; sie können also vollends das Problem nicht lösen wollen, wie sich das Leid des Frommen mit einem gerechten Gotte verträgt oder woher es überhaupt stammt. Sie gehen auf der in der Disputation beschrittenen Bahn weiter, insofern auch sie Antwort geben auf die Frage: wie hat sich der Fromme im Leid zu bewähren? Aber sie wollen die dort gegebene Antwort korrigieren, ja, gegen dieselbe protestieren. Das trotzige Vertrauen auf den Gott, der den Menschen guten Gewissens einfach rechtfertigen müsse, zu welchem sich der Verfasser dort durchgerungen und

mit dem er das Leid niedergerungen hatte, erscheint dem Dichter jetzt als eine Verletzung der Majestät des Weltenschöpfers und Herrn. Dieser ist zu groß, als daß der Mensch irgendwie in eine Auseinandersetzung mit ihm eintreten, geschweige denn mit der Möglichkeit rechnen dürfe, daß Gott ihm gegenüber Unrecht hätte. Das ist zwar in der Disputation nicht Hiobs letztes Wort gewesen, aber in seinem Klagen und Ringen hat er, besonders im Anfang sehr oft dies behauptet, dadurch aber sich versündigt. Er hat dadurch „tiefen Ratschluß mit Worten ohne Einsicht verdunkelt". Er hätte schweigen sollen, statt in Unverstand von Dingen zu reden, die er doch nicht begreifen kann. Und Hiob, der in dem allmächtigen und allweisen Herrn nun erst den wahren Gott geschaut hat, während er ihn zuvor nur von Hörensagen kannte, widerruft und bereut. Es kann kein Zweifel sein, daß der Dichter hier sagen will: der Fromme hat sich im Leid dadurch zu bewähren, daß er schweigend duldet in der Gewißheit, daß jedes Klagen und Rechten mit Gott reiner Unverstand wäre, kann er doch von allen Schickungen und Fügungen dessen, der eine ganze komplizierte Welt schaffen und regieren muß, nichts begreifen.

Man hat in alter wie neuer Zeit — besonders gilt das von Duhm — in diesen Buchteil zu viel hineingetragen, wohl aus dem unbewußten Gefühle heraus, daß er in religiöser Beziehung unendlich gegen den Hauptteil abfällt; dort positive Überwindung des Leids, hier stoisches Sichunterwerfen, dort lebendige, persönliche Religion, hier beginnender Deismus[18]). Bei andern Auslegern wirkt wohl unbewußt noch immer die Vorstellung nach, daß es sich hier um ein wirkliches Geschehen handelt, und bei einem solchen muß selbstverständlich Gott die eigentliche und richtige Lösung geben. Aber es handelt sich um Dichtung, und zwar, wie wir gesehen, um eine solche aus einer viel späteren Zeit des Dichters.

Da darf man nun nicht, um doch auch in den Gottesreden eine positive Überwindung des Leids zu gewinnen, in dieselben hineininterpretieren, daß der Dichter empfehle, aus der Menschengeschichte hinaus in die Natur zu flüchten, wo Gottes Walten lebendig zu spüren sei, wo dem Menschen die Einsicht auf-

gehe, daß er gar nicht der alles beherrschende Mittelpunkt der göttlichen Tätigkeit sei, wodurch er allerdings entthront und gedemütigt werde, aber doch lerne, sein Leid zu ertragen. Auch wenn diese Auslegung richtig wäre, müßten wir hier einen bedeutenden Rückschritt des Dichters konstatieren, denn, auch wenn er die Natur als einen solchen den Menschen zwar erdrückenden, aber doch befreienden Organismus aufgefaßt hätte, bliebe immer bestehn, daß er hier die gesamte sittliche Welt einfach ignoriert hätte, deren Freiheit Gott gegenüber bestehn könnte, auch wenn seine natürliche Seite nur ein Atom unter Myriaden anderer wäre. Aber wir haben schon vorhin energisch feststellen müssen, der Dichter setzt seine ganze Naturbetrachtung überhaupt nicht in Beziehung zu dem Leid des Helden, er führt sie nur ins Feld, um klar zu machen, daß Hiob mit seinen törichten Reden über Gott nicht die Majestät desselben hätte antasten dürfen, daß die Weltregierung ganz ausschließlich Gottes Domäne sei.

Richtig an jener Betrachtungsweise bleibt also nur, daß der Dichter, der schon in seinen früheren Dialogen einen starken Sinn und ein feines Empfinden für die Offenbarung der Allmacht Gottes in der Natur verraten hatte, auf dieser Bahn weiter gegangen, daß es ihm bei immer lebhafterer Versenkung in die Schönheiten und Geheimnisse jener immer gewisser geworden ist, daß er seinen Helden nicht so über und gegen diesen absoluten Herrn hätte reden lassen dürfen, wie er es getan hatte. Aber einen Ersatz für die herrliche Überwindung des Leids, die sein Held nun gerade als Frucht dieser persönlichen Aussprache mit seinem Gotte sich errungen hatte, gibt er hier nicht, will ihn nicht geben, kann ihn aber auch nicht geben, denn, wo die Resignation Platz greift, da gibt es keinen Kampf mehr, aber auch keinen Sieg.

Daher müssen wir urteilen, daß dieser letzte Buchteil, so wunderbar schön er auch ist und so gewiß zeitweilig auch eine Reflexion, wie sie hier angestellt ist, einen Frommen hinwegzuheben vermag über sein Leid, doch eine ungleich niedrigere religiöse Höhenlage repräsentiert als der Dialog mit den Freunden. Von dem Ringen mit dem persönlichen Gott und der tiefen

persönlichen Frömmigkeit, die den Hiob zu einem Helden der Leidüberwindung für alle Zeiten macht, spüren wir hier gar nichts, hier ist trotz der religiösen Hülle Philosophie im Herannahen begriffen, die reife Frucht der Richtung, die hier eingeschlagen wird, treffen wir im Buche des Predigers, — traurige Resignation und Pessimismus [19]).

4. Bis jetzt hat uns das Buch Hiob weder durch den Mund des Helden noch durch den Gottes auch nur die leiseste Antwort auf die Frage gegeben, wie sich das Leiden des Frommen erkläre, wie es sich mit einem gerechten Gotte reime. Alles, was wir als des Dichters Meinung feststellen konnten, war, daß in einem konkreten Falle einmal der fromme Hiob von Gott unter Hinzuziehung des Satans durch Leiden geprüft sei. Ihm handelt es sich nur um die Frage: wie bewährt sich ein Frommer im Leiden, wie überwindet er dasselbe? Allerdings hat er ja auch auf die erste Frage durch der Freunde Mund immer wieder eine Antwort geben lassen. Aber sie hat er nur verwendet, um darzutun, wie diese Antwort den leidenden Frommen zunächst erst recht von der richtigen Bewährung abdrängt, wie sie dann aber, weil sie aller Wirklichkeit ins Angesicht schlägt und ein vollständig verkehrtes Bild von Gott und Welt ergibt, den Dulder dem unmittelbaren religiösen Erleben Gottes trotz allen Leides in die Arme treibt. Nicht durch Lehre, sondern durch Tatsachen werden die Freunde bei ihm widerlegt, ihnen wird daher auch keine bessere Lehre von der Schickung des Leids gegenübergestellt, nur die Tatsachen des Lebens, Zwiesprache mit Gott, Glaube und gutes Gewissen trotz allen Leids führt Hiob gegen sie ins Feld, und vor der triumphierenden Macht dieser Tatsachen müssen sie schließlich verstummen.

Nun aber kommen wir zu dem letzten Teile des Buches, in dem tatsächlich eine Antwort, eine Lehre gegeben wird, die unwidersprochen bleibt, es sind die Elihureden. Die Quintessenz derselben ist die: Gott sendet dem Frommen das Leid, um ihn zu erziehn und zu läutern, um sündige Anlagen in ihm zur Entwicklung zu bringen, damit er von ihnen geheilt werden kann, vor allem, um seinen Hochmut, die häufigste Begleiterscheinung der Frömmigkeit, zu brechen. Wer wollte leugnen,

daß diese Reden von tiefer Lebenserfahrung zeugen, daß auch ihre Gültigkeit eine ewige ist? Daß sie aber auf keinen Fall vom Dichter als Bestandteil seines ersten Buches geschrieben sein können, sahen wir schon. Hier die Frage: wie bewährt sich der Fromme im Leid? Dort: wie kann der gerechte Gott es senden? In den Gottesreden zudem die Forderung: der Mensch muß sich schweigend dem Leid unterwerfen, weil alle Gedanken darüber ihm zu hoch sind, und in den Elihureden werden breit Gedanken darüber vorgetragen. Der Verfasser baut damit allerdings nur einen Gedanken aus, den zweifellos, auch wenn wir von dem Eliphazworte 5, 17 absehn, der Dichter der Dialoge schon gekannt, den er aber einfach in Tatsachen vorgeführt, nicht lehrhaft entwickelt hat: der Fromme wird auch durch das Leid erzogen. Aber gerade darin, daß dies in den Elihureden breit gelehrt wird, verrät sich der andere Geist.

Und nun ist das Verhängnisvolle der lehrhaften Vorträge dieses, daß sie, so gewiß sie eine für viele Einzelfälle sehr beherzigenswerte Wahrheit vertreten, mit dem Anspruch von dogmatischer Allgemeingültigkeit auftreten und dadurch die Frommen wieder nur in ganz dieselbe Verzweiflung oder ganz denselben schneidenden Sarkasmus bei ihrem ebenso häufigen Widerspruch zur Wirklichkeit hineinstoßen müssen, wie das handfeste Vergeltungsdogma der Freunde. Um nur das Eine zu erwähnen: wo bleibt Elihus erlösende Formel, wenn der mit akut wirkender Krankheit geschlagene Fromme im Nu ins Grab sinkt? Da versagt der Gedanke der Erziehung und Läuterung vollständig. Und so müssen wir auch hier urteilen: der religiöse Wert dieser Kapitel steht beträchtlich unter dem der Dialoge. Nur dann werden wir jene richtig würdigen, wenn wir annehmen, daß infolge der allmählichen Verschiebung des ganzen Problems ein Späterer oder der Dichter selbst am Abend seines Lebens eine Lücke hat ausfüllen wollen, die zum Teil diesem Zwecke dienen kann, die aber die viel größere Gefahr in sich birgt, daß der eigentliche Zweck des Hiobbuches gar nicht mehr verstanden und das Ringen des Helden mit seinem Leid, sein Ringen um seine Frömmigkeit, das Ringen seiner Seele um den lebendigen

Gott, in dessen Gemeinschaft das Leid für ihn dahinsinkt, wie durch einen Schatten nur verschleiert wird.

V.

Nachdem wir so die Stellung der vier Hauptteile des Hiobbuches zum Leid herausgestellt haben, ist es unsere letzte Aufgabe, dieselbe kurz religionsgeschichtlich zu würdigen, d. h. sie in Beziehung zu setzen zu den sonstigen alttestamentlichen, zu den sonstigen antiken wie zu den neutestamentlichen Anschauungen vom Leid.

1. Wir haben schon in II konstatiert, daß die große Frage des Leids in Israel so alt ist wie seine Religion, ja älter als sie. Denn auch schon die primitiven Religionen kennen das Leid als Schickungen der Dämonen und der verschiedenen Götter. Israels intensiver Jahweglaube bringt es mit sich, daß allmählich schlechthin alles Leid auf den einen Jahwe zurückgeführt werden muß, da Dämonen und Götter ihm gegenüber keine Macht haben. Aber das bringt gerade Schwierigkeiten mit sich. Wenn nun der, der sich treu an Jahwes Gebote gehalten hat, vom Leid betroffen wird, was dann? So sehr man im allgemeinen davon überzeugt ist, daß jener ein gerechter Richter und Regent ist, so muß man dann doch annehmen, daß er bisweilen auch einmal willkürlich handelt, und hat es getan. Man dogmatisiert noch nicht. Daher läßt man auch Gott seine Lieblinge durch das Leid prüfen. Man hat zudem die uralten Erklärungen zur Hand, daß der Einzelne um seiner Sippe und seines Volks willen mit leiden müsse, daß Gott Sünden der Väter an den Kindern heimsuche. Oft geht das Unheil ja auch von Mitmenschen aus, und dann muß Jahwe gerade dafür sorgen, daß die richtige Ordnung wieder hergestellt wird, er muß jene verfluchen (vgl. 1. Sam. 26, 19) oder wenigstens dafür sorgen, daß wiederum gut gemacht wird, was jene böse zu machen gedachten (vgl. die Josepherzählungen). Die vorexilischen Propheten behandeln nur die Frage des Leids der Gesamtheit des Volkes. Auf jedem Blatte ihrer Schriften ist es zu lesen, daß das Leid die Strafe für die Volkssünde ist. Ist das Ge-

richt ergangen, so werden in der messianischen Heilszeit die Tränen getrocknet und alles Leid aufgehoben werden. So ist das Leid zwar zu allen Zeiten schon eine Frage, aber nicht ein Problem gewesen, das an den Grundlagen der Religion rüttelt.

Das wird in der babylonischen Periode anders. Es erwacht die systematische Reflexion über das Ergehn des Individuums gegenüber den göttlichen Schickungen. Die Zeitgenossen Jeremias und Ezechiels werfen die alte Volkserklärung der Ahndung der Vätersünden an den Kindern als ungerecht über Bord. Ezechiel wagt die Lehre aufzustellen, Gott behandle jedes Individuum streng und gerecht nach seinen Taten. Das verschärft ungeheuer das persönliche Verantwortungsgefühl, aber es spottet aller Wirklichkeit. Die frommen Zeitgenossen Maleachis werden gerade dadurch zu Skeptizismus, Spott und Irreligiosität getrieben: den Gottlosen geht es ja viel besser 3, 13 ff.[20]). Der Prophet hilft sich den Zweifeln jener gegenüber auch einfach mit der Erwartung des künftigen Scheidungsgerichts, durch das alle genaue Vergeltung für ihren Wandel erhalten und das gewiß bald und plötzlich kommen wird. Bis dahin wird ein Gedenkbuch über die Taten der einzelnen bei Gott geschrieben. Aber ob das auf die, die einmal den Zweifel kennen gelernt hatten, tiefen Eindruck gemacht hat? Das ganze Psalmbuch zeigt, daß das Vergeltungsproblem die Haupt- und Kardinalfrage war, an der die frommen Beter sich abmühten. Überwiegend klammern sie sich an die ezechielische Lehre, aber zur Ruhe kommen sie über derselben nicht, und dann muß die messianische Erwartung der künftigen Vergeltung helfen. Die immerwährenden Rufe, das Warum?, das: Dereinst, das: Erwache doch! stehe doch auf! zeigen das zur Genüge.

Der Dichter des Hiob hat es am eigenen Leibe spüren müssen, wie wenig sich die individuelle Vergeltung im Leben des Frommen bewährt, er hat daher mit jener Vergeltungslehre gebrochen; von der Vertröstung auf die messianische Endzeit will er auch nichts wissen, ignoriert sie jedenfalls vollständig. Er knüpft seine Gedanken dichterisch an das ihm durch die Tradition dargebotene Schicksal des frommen Hiob an, über den Gott ein durch den Satan vermitteltes Bewährungsleid ver-

hängt hat, wovon jener natürlich nichts wissen kann. Sobald Hiob sich nun auch auf das Reflektieren einläßt, muß Gott ihm natürlich zum willkürlichen Despoten, zum tückischen Dämon werden. Daher gilt es, nicht über das Warum und Woher des Leids zu debattieren und zu reflektieren, sondern dasselbe zu überwinden. Und wie? Durch gläubiges Festhalten an dem lebendigen gerechten Gott, nicht dem, der etwa Glück und Leid im Irdischen gerecht vergilt, sondern dem, der allemal auf Seiten des Frommen und Gerechten steht, und durch trotziges Festhalten am eigenen guten Gewissen. Durch beides gewinnt man ein Leben, für das Leid und Tod nicht mehr existieren, der Gerechte kann und wird Gott schauen, und in demselben Augenblicke gibt es kein Leid mehr für ihn. In der Gemeinschaft Gottes wie in dem Gefühle des guten Gewissens ist der Fromme trotz allen Leids der Gerechte, er hat den himmlischen Freund und Bruder, er hat trotz des Todes das Leben.

Hat diese grandiose Überwindung des Leids Parallelen im alten Testament? Viel Widerhall hat der Dichter nicht gefunden, und doch fehlen ähnliche Gedanken nicht ganz. Einige wenige Psalmendichter haben eine ähnliche Höhe erreicht. Es handelt sich hier allerdings um eine ungeheuer schwierige Frage, die Ansichten der Forscher gehen hier genau so auseinander wie bezüglich Hiob 19, 25 ff. Aber das liegt zum guten Teile daran, daß man bei der Auslegung der in Betracht kommenden Stellen die Frage falsch gestellt hat. Man meint meistens vor der Alternative zu stehn: entweder müssen die Dichter von einer Auferstehung ihres Körpers handeln oder von einem ewigen Leben nach dem Tode. Da sich gegen beides aus dem Kontexte unüberwindliche Schwierigkeiten erhoben, verfiel man auf recht platte Auswege. Aber es gibt noch eine dritte Möglichkeit die Dichter können ein überzeitliches Leben, ein Schauen des lebendigen Gottes vor ihrem zeitlichen Tode erhofft haben, ein ewiges Leben, durch das das zeitliche mit allem Leid und Tod für sie gleichgültig wird, ihnen kein Rätsel mehr aufgibt, überwunden ist. Leben mit Gott, ewiges Leben hier auf Erden! Das ist ihre Lösung: Man nenne sie meinetwegen Mystizismus, man kann sie ebenso gut als lebendigen Glauben bezeichnen, wir blicken hier hinein

in das Geheimnis der Entstehung der religiösen Unsterblichkeitshoffnung. Jedenfalls, so und nicht anders können die Dichter verstanden werden. Sie hatten die alten Vorbilder eines Henoch und Elia, von denen man sich erzählte, daß sie mit ihren Körpern zu Gott entrückt seien (das dafür gebrauchte Verb ist לָקַח); dergleichen erlebte man jetzt nicht mehr, die Leiber blieben auf Erden, sanken ins Grab, aber der Fromme, der schon in seinem Leibe in innigster Gemeinschaft mit Gott gelebt hatte, konnte dann doch zu Gott entrückt werden, auch ohne seinen Leib Gott schauen und in seiner Gemeinschaft das Leben, ewiges Leben genießen.

Das ist zweifellos die Meinung der Dichter von Psalm 16 und 17. Der des ersteren feiert im Gegensatze zu denen, die einen andern Gott wählen, Jahwe als das höchste Gut:

Ich stelle Jahwe mir beständig vor Augen,
Ist ʿerʾ mir zur Rechten, wank ich nicht.
Drum freut sich mein Herz und frohlockt meine Seele,
Auch mein Leib wird in Sicherheit wohnen.
Ja, du gibst nicht dahin meine Seele dem Scheol,
Läßt nicht zu, daß dein Heiliger die Grube muß schauen,
Tust mir kund den Pfad zum Leben,
In deiner Nähe ist Fülle der Freuden,
In deiner Rechten Wonne allezeit. V. 8—11.

Ich meine, es wäre deutlich genug, daß es sich hier um ein Erleben Gottes vor dem Tode handelt. Und ausführlicher und schöner als hier kann kaum die persönliche Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott, die der Dichter genießt, die ihn über alles Leid der Erde hinweghebt und ihm Leben statt des Todes gibt, geschildert werden.

Der Dichter des 17. Psalms ist ringsum von Feinden umgeben Er erfleht von Gott eine Theophanie, durch die diese niedergeworfen werden, er selbst aber beglückt und beseligt wird.

Ich aber werde durch Gerechtigkeit dein Antlitz schauen,
Mich sättigen, wenn ʿduʾ erwachst, an deiner Gestalt. V. 15[21]).

Der enge Zusammenhang zwischen V. 13 und 15 ist von den Auslegern meistens nicht erkannt, es handelt sich um die zwei Seiten einer und derselben Sache. Während durch die Erscheinung Gottes die Gottlosen umkommen, genießt der fromme

Dichter beim Anschauen seiner Gestalt die Seligkeit auf Erden. Wir sehen hier auch, daß es sich bei dem Ausdruck „Gott schauen", den auch der Dichter des Hiob 19, 35f. brauchte, um einen feststehenden Terminus handelt für den Genuß überirdischer Seligkeit auf Erden, die durch die persönliche Berührung mit Gott hervorgerufen wird[22]). Vgl. auch Psalm 11, 7; 27, 4; 63, 3.

Dieselbe Sache, aber anders ausgedrückt, begegnet uns Psalm 49, 11. Der Dichter ist sich nach V. 2 - 5 bewußt, eines großen Rätsels Lösung zu bieten. Der Grundgedanke des Psalms, der refränartig wiederkehrt, ist:

Und der Mensch in Herrlichkeit bleibt er nicht,
Wird dem Vieh gleich, das abgethan wird.

Alle Reichen und Stolzen müssen ins Grab sinken; das muß der Dichter natürlich auch einmal, aber er hat das Grab schon zuvor überwunden:

Aber Jahwe kauft meine Seele los von der Gewalt Scheols,
Denn er nimmt mich auf.

Hier haben wir wieder das Verb לקח: noch ehe der Dichter in den Scheol fahren muß, holt Gott ihn zu sich, so daß er immerdar bei ihm ist und in seiner Gemeinschaft alles Leid überwunden hat vgl. Ps. 23, 2ff. usw.

Am klarsten, schönsten und gewaltigsten kommt bekanntlich diese Glaubensgewißheit im 73. Psalm zum Ausdruck, der an sich nicht von dem Leid des Gerechten, wohl aber von dem Gegenstück desselben, dem Glück der Gottlosen handelt. Der Dichter, ursprünglich durch dasselbe stark beunruhigt, wird sich schließlich bewußt, daß er ein viel größeres Glück besitzt:

Dennoch bleibe ich stets bei dir,
Du hältst mich an meiner Rechten,
Du leitest mich nach deinem Rat
Und entrückst mich danach zur Herrlichkeit.
Wenn ich nur dich habe, so frage
Ich nicht nach Himmel und Erden.
Verschmachtet mir Leib und Seele,
Bleibt doch Gott allezeit mein Hort und mein Teil.
Ja, die von dir weichen, kommen um,
Du vertilgst, die von dir abfallen.

Mir aber ist ‘deine’ Nähe köstlich,
Ich habe meine Zuflucht in Jahwe gesetzt. V. 22—28[23]).

Es bedarf keiner Ausführung, wie diese Gedanken vollständig mit denen von Hiob 19, 35ff. zu einem Tone zusammenklingen, der Dichter ist in einer ähnlichen Situation wie dieser und auch er hat dasselbe große Erleben, daß ihm in der persönlichen Gottesgemeinschaft die Sonne aufgeht, die alle Finsternis zerstreut. Man hat gestritten, wer von beiden der Größere sei. Ich finde, schöner und unmißverständlicher hat der Dichter des Psalms gesprochen, und doch halte ich den des Hiob für den größeren. Nicht nur weil sein Leid das größere gewesen ist. Bei jenem hebt sich die eigne Heilsgewißheit ab von der eschatologischen Erwartung, daß schließlich die Gottlosen doch alle vertilgt werden müssen. Für den Dichter des Hiob existieren diese in dem Momente seiner höchsten Glaubenserhebung überhaupt kaum noch: Gott, und das von ihm ausgehende Leben, etwas weiteren bedarf es für den Frommen nicht[24]).

Jedenfalls haben diese beiden gottbegnadeten Männer auf diesem Wege tatsächlich das Leid der Welt überwunden. Viele sind es nicht gewesen, die in der jüdischen Gemeinde ihnen ganz zu folgen vermocht haben, ebenso, wie der Gedanke, den der Dichter des Hiob 42, 7—9 flüchtig streift, daß das Leiden des Gerechten zugleich ein solches zum Besten anderer sei, eigentlich nur noch e i n e n großen Herold, den Dichter von Jes. 53, gefunden hat. Aber es ist Samen, der in den Acker der Menschheit ausgestreut ist. Wir werden hernach sehen, daß auch der Apostel Paulus, so gewiß er jene Gewißheit ungleich fester verankern und sie erst zu einem wirklich bleibenden Besitztum der Frommen machen konnte, eine andere und bessere nicht hat bieten können. In gewisser Beziehung haben wir in Hiob 19 und Psalm 73 geradezu den Höhepunkt der ganzen alttestamentlichen Religionsgeschichte vor uns.

Kurz vor dem Kriege ist ein Buch des bekannten freireligiösen Predigers M a u r e n b r e c h e r über das Leid erschienen, das in dankenswerter Weise die Behandlung und Lösung des Problems des Leidens religionsgeschichtlich verfolgt, in dem auch manches Gute und Beachtenswerte steht. Aber es ist unglaub-

lich und nur ein Zeichen, wie verkehrt das Hiobbuch vielfach wissenschaftlich behandelt ist, daß er überhaupt mit keinem Worte die Überwindung des Leids, von der besonders K. 16 und 19 so herrliches Zeugnis ablegen, berührt, daß er keine andere Lösung des Hiobdichters, für den er im übrigen manche anerkennende Worte übrig hat, kennt als die absolute Unterwerfung des armseligen Menschen unter den unendlichen Gott. Der gesamte Aufriß der religionsgeschichtlichen Entwicklung, den er gibt, hätte ein anderer werden müssen, sobald er beachtet hätte, daß der Verfasser von K. 3—31 zwar nicht eine Lösung des Problems: Wie erklärt sich das Leid des Frommen? wohl aber eine positive Antwort auf die Frage gefunden hat: wie überwindet der Fromme das Leid? Ebenso schief wie M.'s Urteil ist beispielsweise das von Friedr. Delitzsch, der das Buch Hiob für ein Zeugnis des tiefsten Pessimismus hält, lediglich eine Folge dessen, daß auch er die Spitze des ganzen Buches in den Gottesreden sieht und den Kern desselben, den Hiob der Dialoge, in seiner eigentlichen Bedeutung überhaupt nicht würdigt.

Neben der großen religionsgeschichtlichen Bedeutung dieses Hauptteiles des Buches ist die der Gottesreden und der Elihureden nur eine sekundäre. Das ist gewiß, daß so erschütternd wie in ersteren die Forderung stillen Ertragens des Leides sonst nie im alten Testament begründet wird. Und gewiß haben sie deswegen oft dazu beigetragen, Helden des Leids zu erziehen vgl. Psalm 39, 10. Aber es muß doch offen ausgesprochen werden, daß dies ihre eigentliche Absicht gar nicht einmal ist, daß sie im Grunde nur Gottes Herrschermacht gegenüber menschlicher Kritik sicherstellen wollen und daß ihnen daher der eigentlich positive religiöse Wert abgeht. Jedenfalls sind dieselben Prämissen doch ganz anders vom Deuterojesaja gegewendet, wenn er sie Jes. 55, 8f. zu einem Motive macht die Hoffnung von V. 1—6 zu ergreifen.

Denn nicht sind meine Gedanken eure Gedanken
Und nicht eure Wege meine Wege, Spruch Jahwes.
Wie höher sind die Himmel als die Erde,

So sind höher meine Wege als eure Wege
Und meine Gedanken als eure Gedanken.

Und sicher liegen jene mit ihrer Forderung der Resignation im Leid, da Gott zu groß sei, religiös unter der Höhenlage des „Glaubens" eines Jesaja und seiner Verheißung:

In Stillesein und Vertrauen wird eure Kraft bestehn 30, 15

oder der Gebete eines Jeremia:

Heile mich Herr, daß ich heil werde,
Hilf du mir, so ist mir geholfen,
Mein Lobpreis bist du. 17, 14.

Daß endlich der erziehende, bessernde, läuternde Wert des Leids nie im alten Testament besser als in den Elihureden geschildert ist, ist schon früher betont. Den pädagogischen Wert des Leids für das ganze Volk hatten allerdings auch schon die vorexilischen Propheten beredt verkündet vgl. Amos 4, 6ff.; Jes. 9, 7ff.; Jer. 10, 24; 30, 11; 31, 18 usw. Aber die nachexilische jüdische Frömmigkeit ist sonst ziemlich achtlos daran vorübergegangen, doch haben die Weisheitslehrer auch anderweitig noch den schönen Ausdruck geprägt, daß Gott gerade die, die er lieb hat, züchtigt Prov. 3, 11f.; Ps. 94, 12.

2. Ganz werden wir nun den Wert des Hiobbuches erst einschätzen, wenn wir einen flüchtigen Blick auf die Stellung werfen, die die sonstigen antiken Religionen gegenüber dem Leide einnehmen. Diese Betrachtung allein könnte ja ein ganzes umfangreiches Buch füllen, wir müssen uns hier auf einige Grundlinien beschränken, die aber meiner Meinung nach sachlich das Verhältnis richtig skizzieren.

Auch in den beiden antiken Kulturreligionen, die am meisten unmittelbar auf die israelitische eingewirkt haben, in der ägyptischen und babylonischen ist natürlich die Reflexion über das Leid uralt, dort finden wir sie besonders eingehend in dem „Gespräch eines Lebensmüden mit seiner Seele", hier in den Beschwörungsliedern und Bußpsalmen. In der babylonischen wirkt ganz besonders aus der Zeit der primitiven Religion überall noch der Gedanke nach, daß die Leiden von Dämonen herrühren, von diesen gilt es sich zu lösen durch Beschwörungen und Riten. Diesem Zwecke soll die Religion gerade in erster

Linie dienen. Daher ist der, der vom Leid erlöst, besonders der Sonnengott Schamasch, bezw. Marduk. Wir finden auf ihn als auf den Befreier vom Leid Hymnen, die an Schönheit dem alten Testamente kaum etwas nachgeben. Aber auf die Frage, wie der Fromme, der sich unschuldig fühlt, innerlich das Leid überwinden kann, wie er sich in dieser ihm von der Gottheit auferlegten Prüfung zu bewähren habe, finden wir nicht einmal den Ansatz einer Antwort. Zu dem Grundgedanken der Gottesreden des Hiob können wir allerdings Parallelen nachweisen:

Wer verstünde den Rat der Götter im Himmel,
Den Plan eines Gottes voll Dunkelheit, wer ergründete ihn?
IV R² 60.

Aber dieser Gedanke führt nicht einmal zu einem heroischen Ertragen des Leids:

Die Menschen sind verstockt, sie wissen nichts,
Die Menschen, so weit sie existieren, was wissen sie?
Mögen sie schlecht handeln, Gutes erweisen, nichts wissen sie.

Und daher stürzt sich der Leidende nur immer tiefer hinein in die Selbstanklagen, daß er sich vielleicht gegen unbekannte Götter versündigt habe, daß er Sünden, die er nicht kannte, getan haben müsse (vgl. IV R. 10). Wir erkennen Gedankengänge der Freunde Hiobs wieder, von dem das Leid selbst religiös überwindenden Heldenglauben des Hiobdichters, ja auch von dem Gedanken des erziehlichen Wertes der Leiden in den Elihureden keine Spur. Soweit von den kultischen Riten abgesehen wird, sind die Hoffnung auf künftigen Umschlag und in den egyptischen Liedern besonders Lebensgenuß oder Sehnsucht nach dem Tode — je nachdem — die einzigen Arzneien, die man kennt[25]).

Ungleich tiefer hat das Griechentum die Frage des Leids erfaßt. Ganz gewiß finden wir hier schon Parallelen zu dem Grundgedanken der Gottes- wie der Elihureden des Hiob. Sehr schön fordern die verschiedensten Schriftsteller angesichts des Leids Ergebung in den Willen der Götter. So sagt Demosthenes in der Rede über die Krone (97): „Denn das Ziel des Lebens ist für alle Menschen der Tod, auch wenn sich einer in einer Hütte einschließend hütet; die tüchtigen Männer aber müssen

immer alles Edle beginnen, indem sie die gute Hoffnung als Schild vorhalten, und, was der Gott gibt, mit Edelmut ertragen". Aber auch Äußerungen über die läuternde Bedeutung des Züchtigungsleidens fehlen bei ihnen nicht. Im Agamemnon des Äschylos singt der Chor:

Denn zur Weisheit leitet uns
Zeus und heiligt als Gesetz,
Daß im Leiden Lehre wohnt.

Und am schönsten ist das Wort Platos im zehnten Buche der Republik (613a), dem gottgeliebten Manne werde von den Göttern nur Gutes zu teil, insofern nicht etwa infolge einer früheren Verfehlung ein notwendiges Übel über ihn verhängt sei, und selbst Armut, Krankheit und andere Leiden können im Leben wie im Tode zuletzt nur zu seinem Besten ausschlagen[26]).

Daß solche Stellen den Elihureden nichts nachgeben, bedarf keines Beweises, aber die letzte Stelle zeigt schon, daß auch das tiefste und eigentliche Hiobproblem von K. 3—31, das des wirklich unverschuldeten Leidens, von den Griechen angefaßt ist. Zwar die Odyssee schildert einfach noch die Leiden des edlen Dulders als ein Ergebnis der sich widerstreitenden Launen der Götter. Aber schon im Heraklesmythos wie in der Neoptolemossage kommt der Gedanke zum Ausdruck, daß die Helden, die das Schwerste erduldet haben, nach dem Tode verklärt und heroischer Ehren teilhaftig werden. Und bewußt wird im gefesselten Prometheus des Äschylos zum ersten Male die Frage des unschuldigen Leidens aufgerollt[27]). Er, der den Menschen die Kunst und Kultur geschenkt hat, ist durch die Ungerechtigkeit des Zeus zu furchtbarstem ewigen Leid verurteilt und bäumt sich wild dagegen auf. Es sind elementare Anklagen gegen den grausamen Gott, die zum Teil an die Hiobs in seiner Fieberrede erinnern. Und geheimnisvoll erschallt die Prophezeiung des Prometheus, daß dereinst die ganze Herrschaft des Zeus, die göttliche Willkürherrschaft zusammenbrechen werde. Aber eine Lösung für den durch sie unschuldig Leidenden kennt der Dichter noch nicht, der Chor ermahnt immer wieder trotz allem zur Ehrfurcht vor den Himmlischen.

Anders in des Sophokles Philoktetes und den Ödipus-

Dramen. In jenem wird dem Helden nach den jahrelangen Schmerzen unerwartete Erhöhung zuteil, sein Leiden hat also ein bestimmtes Ziel, das Herakles ihm gegenüber in die Worte faßt:

Auch dir, vernimm es, ist bestimmt dasselbe Ziel,
Aus dieser Mühsal ruhmgekrönt hervorzugehn.

Die Ödipussage hat Sophokles bekanntlich zweimal in ganz verschiedener Weise behandelt. Im König Ödipus führt er uns den Menschen vor, der unwissend und gegen seinen ausdrücklichen Willen zum Frevler wird.

Ihr führt ins Leben ihn hinein,
Ihr laßt den Armen schuldig werden,
Dann überlaßt ihr ihn der Pein,

nie ist das grausiger illustriert als hier. Aber Ödipus hält sich in dieser Tragödie wegen des göttlichen Fluches selbst für schuldig und beraubt sich des Augenlichts, deswegen ist ihr Endziel einfach die Mahnung zu banger Ehrfurcht vor den Göttern. Ganz anders hingegen im Ödipus auf Kolonos. Hier bäumt sich der Dulder auf gegen sein Schicksal wie Hiob:

Unheil schuf ich, schuf es unschuldig, Phoibos ist Zeuge,
Nichts von alledem tat ich mit Willen.

Und so kommt nun eine Lösung, die tatsächlich an die des Hiobbuches erinnert. Das Leid ist nicht Strafe für die Sünde.

Mein Haupt ist heilig, und mein Herz ist fromm
Und Segen bring ich diesem ganzen Volk.

Der Dulder geht als der Triumphierende aus dem Leidenskampfe hervor. Stolz und aufrecht führt der blinde Vater die Töchter dahin, wo seine Ruhestätte sein soll, er findet die heilige Stätte seines Grabes in dem Haine der Schicksalsgöttinnen, der sonst von keines Sterblichen Fuß betreten werden darf, und dies sein Grab wird für alle Zeiten ein Schutzwall für das gastliche Athen, sein Tod also ein Segen für andere. Und der Chor singt über seinem Sterben:

Wen viele Leiden, wie ihn, so tief
Zu Boden gebeugt und brachen ihn nicht,
Den kann gerechten Sinnes ein Gott
Tröstend wieder erheben[28]).

Es ist gar nicht zu leugnen, aber wohl noch nie so richtig beobachtet, weil man die Spitze des Hiobbuches immer in den Gottesreden erblickte, daß Sophokles hier genau dieselbe Bahn einschlägt wie der Dichter der ursprünglichen Hiobdichtung. Statt des: warum das Leid? die Frage: wozu dient es? Und darauf die Antwort: zum Triumphe des Leidenden und zum Segen für seine Mitmenschen, in gewissem Sinne sogar in beiden eine Entrückung zur Gottheit. Freilich in dem Augenblicke, wo man das ausspricht, merkt man auch den tiefen Unterschied. Sophokles verhüllt in mystischem Dunkel, was sein Held eigentlich angesichts seines Todes erlebt hat, es ist bei ihm doch nur ein religiöses Stammeln, was bei Hiob klare triumphierende Gewißheit ist: ich weiß, meine Augen werden meinen Erlöser sehn.

Beim Euripides kommt die pessimistische Stimmung zum Durchbruch. In den Troerinnen triumphiert die lüsterne Helena. Daß der Mensch leiden muß, ist der Hekuba der unsinnigste Unsinn der unsinnigen Welt. Wohl taucht hier einmal der Gedanke auf, daß die Kunde vom unschuldigen Leiden noch nach Jahrhunderten andere Leidende stärken und erheben könnte. Aber Folge gegeben wird dem nicht. Und nur darin, daß sich die Dulderin nicht selbst in die Flammen stürzt, kann man schließlich die Ahnung finden, daß es für den Menschen Pflicht ist, trotz dieser unmenschlichen Schöpfung zu leben, der grausamen Natur zu widerstehn[29]). Im Herakles endlich bricht die alte Volksreligion ganz zusammen. Helden und Chor sind sich hier über die Grausamkeit und Erbärmlichkeit der Götter einig, sie sind der Verehrung nicht wert. Um so mehr werden die Menschen zu tragischen Helden, die unverdient leiden, Schuldgefühl und Leid müssen überwunden werden. Einen Weg aber, wie sie das erreichen, weiß der Dichter nicht, sie müssen es eben erreichen. Die griechische Religion hat die Kraft, das Leid innerlich religiös zu überwinden, wie es Hiob 3 – 31 geschieht, nicht gefunden; der Versuch der stoischen Philosophie, dies Ziel durch Ertötung des Affekts zu erreichen, bestätigt dies nur.

Daß eine solche Überwindung auch der pessimistischen Erlösungsreligion Buddhas nicht gelungen ist, bedarf keines

langen Beweises. Allerdings scheint hier auf den ersten Blick das Leid jeden Stachel verloren zu haben, da gerade der Weltgeist, der Gott der Leidende ist und die Menschen nur an seinem Leiden teilnehmen. Aber die Affektlosigkeit, die der Mensch sich wie allem andern Ergehn so auch dem Leid gegenüber aneignen soll, ist doch im Grunde nur Leidensflucht, nicht Leidensüberwindung. Buddha sagt: In allen Dingen dieser Welt, die nur Fesseln sind, muß man Übel sehn, dann wird die Gier, der Daseinshang unterdrückt, und damit kommt es zur Unterdrückung der ganzen Masse der Leiden[30]).

Zweifellos am nächsten mit dem Hiobbuche berührt sich in der außerisraelitischen Religionsentwicklung die Auffassung Zarathustras vom Leide. Auch bei ihm ist alles auf Kraft, auf Kampf und Sieg gestellt. Der Fromme muß den guten Gott unterstützen, ihm zum Siege verhelfen gegen die Macht der Finsternis, auch gerade in seinem Leide. Arbeit und Willensübung in Zucht, Wahrheit und Gerechtigkeit ist der Zweck des Menschen. Das Leid ist dazu da, um überwunden zu werden, um Kräfte und Willen zu spornen, daß es nicht Herr werde über den Menschen. Dafür wird dermaleinst jeder einzelne Fromme Anteil haben an dem künftigen Heile des Lichtgottes, er wird auferstehn, um an den Folgen des Sieges Ahura-Mazdas teilzunehmen.

Und doch liegt sogleich der Unterschied beider Religionen auf der Hand. Eine Disputation wie die zwischen Hiob und seinen Freunden ist im Zoroastrismus unmöglich. Denn das, was dort nur beim Dichter im Hintergrunde steht, daß Hiobs Leid vom Satan stammt, wovon weder Hiob noch seine Freunde etwas wissen, das ist hier ja einfaches Grunddogma: alles Leid stammt vom Gotte der Finsternis; Tugend und irdisches Glück haben nichts mit einander zu tun, und deswegen ist das Leid des Frommen überhaupt kein Problem. Aber gerade hier offenbart sich, daß wirklicher Sieg nur da ist, wo wirklicher Kampf war. Gerade aus jener engen Verknüpfung von Gerechtigkeit und Glück im altisraelitischen Volksglauben und aus dem furchtbaren Dilemma, in das diese Verbindung in der Zeit unschuldigen Leidens hineinführt, ringt sich nun erst der Sieg

Hiobs empor: ich weiß, daß ich trotzdem einen Gott habe, der mich rechtfertigen, sich als mein Freund zu mir bekennen muß, in dessen Gemeinschaft mein Leid kein Leid mehr ist, mein Sterben kein Sterben. So wird hier eine religiöse Leidensüberwindung, eine persönliche Gemeinschaft mit Gott, ein ewiges Leben trotz allen Todes schon in der Zeit gewonnen, von dem Zarathustra nichts weiß.

Freilich, was des Hiobdichters eigentliche Größe ist, das bedeutet zugleich auch seine Schranke. Eins muß ja nun rückhaltlos anerkannt werden: auf die Frage: wie verträgt sich das Leid des Gerechten mit Gottes Gerechtigkeit? gibt er überhaupt keine allgemeine Antwort, will sie nicht geben, kann sie aber auch nicht geben. Er hat auf diese Frage nur eine Antwort für den speziellen Fall Hiobs: Gott hat ihm ein Bewährungsleiden auferlegt. Für Zarathustra aber ist die Antwort auf jene allgemeine Frage leicht: Das Leid des Gerechten kommt wie alles Leid vom Gotte der Finsternis. Wir sahen zwar, auch der Dichter des Hiob tastet in dieser Richtung, indem auch er für den konkreten Fall den Satan als Mittelsperson heranzieht. Aber auf diesem Wege eine allgemein giltige Problemlösung zu geben, ist ihm durch seinen Monotheismus versagt, indem die letzte Ursache doch immer bei dem einen Gott liegen muß. Wie aber verträgt sich das Leid des Gerechten mit dessen Gerechtigkeit? Auf die Dauer wird das Menschenherz sich nie das Recht zu dieser Frage nehmen lassen: hundertmal zurückgewiesen, wird sie doch immer wieder auftauchen und Antwort heischen, das zeigt sich ja auch sofort in dem allerdings unbefriedigenden Versuch einer solchen in den Elihureden. Mögen Leiden und Tod noch so heldenmütig im Glauben und der Gottesgemeinschaft überwunden werden wie in Hiob 19 und 31, sie bleiben trotzdem furchtbare Realitäten, die sich nicht wegschieben lassen. Auch wenn sie für den Einzelnen nicht mehr existieren, so sieht er sie doch bei andern und empfindet sie auch da als Leiden mit, die Antwort fordern auf die Frage: Warum? Wie kann? Diese Antwort k o n n t e von dem Standpunkte des Hiobdichters aus nicht gegeben werden, weil er bewußt auf jedes eschatologische Heil ver-

zichtet. Darin liegt die Wurzel seiner Größe, darin aber auch die Schranke, die über ihn hinausweist, eine Schranke, die Zarathustra durchbrochen hatte. Bekanntlich ist, vielleicht von dessen Religion aus mit gefördert, nach den jüngsten alttestamentlichen Schriften im 4.—2. Jahrhundert auch die Auferstehungshoffnung, der Glaube einer Anteilnahme der Einzelnen an dem Endheile Gottes in der jüdischen Gemeinde lebendig geworden, und damit war nun erst ganz die Möglichkeit gegeben, des Problems des Leidens auch in Bezug auf jene Frage Herr zu werden. Diese Lösung, die Verbindung der zwei im alten Testament noch gesondert laufenden Glaubensgedanken und ihre ungleich festere Verankerung hat das Christentum gebracht.

3. Über des Christentums Stellung zum Leid habe ich hier vollends nicht eingehender zu handeln, hier genügen erst recht ein paar kurze Striche, um uns das Verhältnis des Hiobbuches zu jener klar zu machen. Jesus hat genau so scharf wie der Dichter dieses das Ezechielische Vergeltungsdogma als Erklärung des Leids abgelehnt. Er fragt:

Meint ihr, daß diese Galiläer mehr als alle Galiläer Sünder gewesen sind, weil sie das erlitten haben? Ich sage: nein, sondern wenn ihr euch nicht bessert, werdet ihr auch also umkommen Luk. 13. 2ff.

Und auf die Frage bezüglich des Blindgeborenen: „Meister, wer hat gesündigt, dieser oder seine Eltern?“ erwidert er:

Es hat weder dieser gesündigt noch seine Eltern, sondern daß die Werke Gottes offenbar würden an ihm. Joh. 9, 2f.

Beide Male hat das Leid nach ihm vielmehr einen religiösen Zweck für die Mitmenschen. Doch im allgemeinen löst Jesus, was der Dichter des Hiob ablehnte, das Problem des Leides eschatologisch. Er preist die Leidenden selig, weil sie getröstet werden:

Seid fröhlich und jubelt, weil euer Lohn im Himmel groß ist Matth. 5, 4, 12.

Durch diesen Gedanken vor allem hat er das Leid überwunden und dasselbe in Freude verkehrt. Aber er kennt ebenso auch die innere Überwindung des Leids. Er ruft alle Mühseligen

und Beladenen auf zu seiner Nachfolge, und indem sie als seine Jünger von ihm lernen. sanftmütig und demütig zu sein, finden sie in seiner Gemeinschaft Ruhe für ihre Seele Matth. 11, 29. Aber auch der höchste Zweckgedanke des unschuldigen Leidens, der des Opferleidens andern zu gut, spielt in seine Reden schon hinein:

Des Menschen Sohn ist gekommen, um zu dienen und sein Leben als Lösegeld für viele dahinzugeben. Matth. 20, 28.

Und auf diesen Bahnen geht seine Gemeinde weiter. Sein Kreuz und sein überwundenes Grab lösen ihr alle Rätsel des Leids und lassen sie darüber triumphieren, daß dasselbe überwunden dahinten liegt. Das Leid ist Opferleid, daher hat das Leid des ganz Sündlosen eine ganze Welt erlöst Röm. 3, 24; 2. Kor. 5, 14, 19 usw. Das Leid ist nur noch ein Beiwerk des gegenwärtigen Äons:

Ich halte dafür, daß die Leiden der gegenwärtigen Zeit der Herrlichkeit nicht wert seien, die an uns offenbar werden soll Röm. 8, 18.

Denn unsere Trübsal, die zeitlich und leicht ist, verschafft uns über alle Maßen hinaus ein ewiges Vollgewicht an Herrlichkeit, weil wir nicht sehn auf das Sichtbare, sondern auf das Unsichtbare. 2. Kor. 4, 17.

Am Stuhle des Lammes stehen dermaleinst jubilierend die, die gekommen sind aus großer Trübsal Apok. 7, 15. Das Leid erzieht aber auch für die Ewigkeit, so daß man direkt für dasselbe dankbar sein muß.

Wir rühmen uns auch unter den Trübsalen, dieweil wir wissen, daß Trübsal Geduld wirkt, Geduld aber Bewährung, Bewährung aber Hoffnung, die Hoffnung aber läßt nicht zu schanden werden. Röm. 15, 3 f.

Doch das Hohelied der inneren Überwindung des Leids hat Paulus im Hinblick auf die Gestalt des Gekreuzigten und Auferstandenen am Schlusse des 8. Kapitels des Römerbriefes angestimmt. Das in keinem Sturm und keiner Not mehr versagende feste und unerschütterliche Bewußtsein der Versöhnung mit Gott, das einem Hiob noch fremd war, gibt ihm die Gewißheit:

Wer will uns scheiden von der Liebe Gottes? Trübsal oder Angst oder Verfolgung oder Hunger oder Blöße oder Fährlichkeit oder Schwert? In dem allen überwinden wir weit durch den, der uns geliebt hat. Denn ich bin gewiß, daß weder Tod noch Leben, weder Engel noch Gewalten, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, noch Mächte, weder Hohes noch Tiefes noch irgend eine andere Kreatur uns zu scheiden vermag von der Liebe Gottes, die in Christo Jesu ist, unserm Herrn. 8, 35 ff.

Und doch, hätte der Dichter des Hiob diese Klänge vernommen, er würde dem Paulus zugejauchzt haben als dem, der sein Stammeln zu Worten umgeformt habe:

Ich weiß, mein Erlöser lebt
Und mein Bürge wird über dem Erdstaub auftreten.

VI.

Ich stehe am Ende. Wir alle leben nun seit Jahren in einer Weltenära, da das Leid eine Form angenommen hat, wie noch nie zuvor, da es wie ein gigantischer Dämon dahingeht über unsere Erde, da alles, was die Kulturmenschheit von einer Bannung des Leids geträumt hatte, jämmerlich zu schanden geworden ist. Und Sie, hochwürdige Herrn, stehn als Verkündiger des alten Evangeliums in der vordersten Front gegenüber dem Dämon Leid. Sie haben in erster Linie die Probe aufs Exempel zu liefern, an Ihrem Wirken wird man es in erster Linie bemessen, ob das Salz dumpf geworden ist, ob das alte Evangelium noch seine alte Kraft besitzt, das Leid zu bannen, die Finsternis zum Lichte zu machen, und ob es sich damit würdig erwiesen hat, auch Fundament der neuen Welt zu bleiben, die aus diesem Chaos von Blut und Tränen sich emporringen wird. Es ist eine furchtbar schwere und verantwortungsvolle Aufgabe, die Ihnen gestellt ist.

Nun wollen wir das rückhaltlos zugeben: so manches Wort, was uns früher leicht über die Zunge kam, wenn wir fremdem oder eigenem Leid gegenüberstanden, das bleibt uns jetzt in der Kehle stecken. Wer, wie auch ich selbst, einmal mitten im

Granatregen dringestanden hat, wem auf Schrittes Breite die Liebsten und Besten aus der Kompagnie, blühend in Lebenskraft und durchglüht von edelster Begeisterung, hinweggerissen wurden, oder wer, wie Sie alle, die bitterschweren Gänge durch die Lazarette mit all den zerfetzten Gliedmaßen, den erblindeten Augen solcher, die die Treue gehalten hatten, hat gehen müssen, der hat selbst der erbarmungslosen, der grausamen Macht von Angesicht zu Angesicht gegenübergestanden, vor der ein Hiob erzitterte, der hat es ein für alle Mal verlernt, das Problem individuellen Leids gedankenmäßig zu lösen. Aber wenn uns dann auch oft zu Mute ist, als möchten auch wir ein für alle Mal den Mund schließen und stumm dem furchtbaren Geschehen wie einem Naturprozeß zuschauen, wir können ja doch nicht schweigen, es ringt sich in uns in die Höhe, wir müssen reden, wir haben ja doch ein Mittel, auch alles dies Fürchterlichste und Grausigste zu bannen, auch Leid und Tod in dieser noch nie dagewesenen Form zu überwinden. Auch dies alles nicht vermag weder die, die fallen, noch die Verstümmelten noch ihre Angehörigen zu scheiden von der Liebe Gottes, die in Christo Jesu ist, unserm Herrn. Sie wölbt sich wie der lachende blaue Himmel auch über diesem Chaos, in ihr haben wir das Leben, ob wir gleich stürben. Und von ihr lebendig und persönlich ergriffen, wagen wir es. jedem Einzelnen über Krankenbett und Grab zuzurufen: auch deine Leiden sind der Herrlichkeit nicht wert, die an dir offenbar werden soll.

Nein, das Salz ist noch nicht dumpf geworden. Im Gegenteil, jetzt wird es klarer als je, daß es nur die Alternative gibt: entweder wir stehen einem blinden Naturprozeß gegenüber und sind selbst ein verwehtes Stäubchen in ihm, dann müßte uns jetzt der große Weltschmerz packen und zermalmen. Oder auch über diesem dämonischen, erbarmungslosen Naturgeschehen, in das wir hineinverflochten sind, steht eine höhere, ewige Welt, die wir ergreifen, deren wir mächtig werden können, waltet Einer, der uns erscheint zum Schilde, zum Trost in unserm Leid und Tod und uns zu Siegern macht über alles, alles, was Zeit und Natur angehört. Ich weiß, daß mein Erlöser lebt; Tod, wo ist dein Stachel, Hölle, wo ist dein Sieg?

Christi Kreuz und überwundenes Grab liefern uns das Unterpfand für diese geistige Welt ewiger Liebe, die unseres Glaubens Auge schaut. Vergessen wir darüber aber nicht, daß die Lösung, die jene uns bieten, ihre Vorgeschichte in der geistigen Entwicklung der Menschheit gehabt hat, die wir immer wieder nachleben müssen. Und daher, hochwürdige Herren, wenn Sie mit Leidenden zu tun haben, und das haben Sie ja fast täglich, lenken Sie deren Aufmerksamkeit auch auf das Buch Hiob hin, erzählen Sie ihnen von dem großen Dulder des israelitischen Altertums [31]), der gerade durch sein Leid Gott geschaut hat, und geben Sie ihnen das Büchlein in einer guten Übersetzung zum Lesen. Es wird den Leidenden ganz gewiß nicht alle Probleme, die sie beschäftigen, lösen, aber es wird dazu beitragen, daß ihnen in der Genossenschaft dieses unschuldig mit furchtbarem Aussatze Geschlagenen ihr eigenes Leiden kleiner erscheint, daß auch ihnen der Gedanke kommen wird, auch ihnen könnte ihr Leid zu einer Bewährung, zu ihrer Erziehung oder zu einem Segen für andere geschickt sein, und vor allem, daß sie den Weg zu gehen lernen, auf dem allein Leid und Tod wirklich überwunden werden können, das Erfassen der überzeitlichen, ewigen Gnade, die auch dem Ärmsten und Verstümmelten wie dem ins Grab Sinkenden bleibt, ja, sich an ihm am meisten verherrlicht. Und dann wird man Ihnen für diesen Hinweis dankbar sein.

Anmerkungen.

[1]) Das Argument, auf das V o l z (Die Schriften d. A. T. III. 2. S. 26) vor allem die Hypothese der Umstellung von 25, 2—6; 26, 5—14; 26, 1—4 zwischen 8, 22 und 9, 2 stützt, ist das, daß Hiob 9, 2 mit den Worten: *wahrhaftig wahr hast du geredet: ist je ein Mensch vor Gott im Recht!* direkt Bezug nehme auf das Bildadwort von 25, 4: *Kann je vor Gott ein Mensch gerecht sein?* Ich möchte aber noch hinzufügen, daß Hiob auch 9, 13 direkt auf Bildads Erwähnung des Titanenkampfes 26, 5 zu replizieren scheint. Doch vor allem empfiehlt sich diese Annahme dadurch, daß wir so eine siebenmalige Wechselrede erhalten, denn eine solche scheint nach 2, 13 und vielleicht auch 42, 8 vom Verfasser beabsichtigt zu sein, an jedem Wochentage eine.

[2]) Das אֲשֶׁר im Anfange von 9, 15 ist mit LXX zu streichen, in 9, 16a zu lesen וְלֹא יַעֲנֵנִי, sonst gäbe V. b keinen Sinn.

[3]) V. 13 $a\beta$ und 14 $a\alpha$, die den Versbau zerstören, werden spätere Zutat sein.

[4]) Der überlieferte Text in 16, 20 מְלִיצַי רֵעָי gibt keinen Sinn, er ist auch von LXX nicht vorausgesetzt. Es ist mit D u h m zu lesen: יִמְצָא לִי רֵעִי, was sowohl durch V. 21 b wie durch 23, 3; 31, 35 gestützt wird. Zum Gedanken vgl. Jes. 55, 6. In V. 21 lies בֵּין statt בֶּן. Der רֵעַ im V. 21 b ist, wie der Parallelismus zeigt, Gott vgl. zu diesem Gedanken 29, 3—5, auch Ex. 33, 11; Jes. 41, 8 usw. In 17, 1 emendiere ich ebenfalls nach D u h m.

[5]) In 19, 25 lese ich entsprechend dem גֹּאֲלִי auch אַחֲרוֹנִי. Beide Ausdrücke sind dem gerichtlichen Sprachgebrauch entnommen, letzterer bedeutet wie auch im Rabbinischen den „Hintermann, Bürgen" vgl. 17, 3. Das עָפָר steht im Gegensatz zum Himmel, in dem nach 16, 19 der Bürge zur Zeit noch weilt. Zu jenem Worte vgl. besonders 41, 25. Am schwierigsten ist V. 26. Ich lese in V. a: נִקַּף כְּזֹאת. Zur Konstruktion vgl. 42. 7. In V. 27 lese ich statt des überflüssigen אֲנִי ein אָח. Übrigens konnte dies vor dem אֶחֱזֶה auch leicht durch Haplographie ausfallen. Es ist also derselbe Gedanke, dem wir schon in 16, 20 begegneten, wo Gott der רֵעַ Hiobs genannt wurde. זָר bedeutet hier: abtrünnig vgl. 58, 4; Prov. 2, 16 ff.; Sir. 39, 24 und zum Gedanken Hiob 13, 16; Ps. 73, 27.

[6]) In 27, 6 wird יֶחְפַּר mit D u h m zu lesen sein. Daß der Dichter mit V. 5 und 6 zum Anfang, genauer zu 2, 9; 6, 29 zurückkehrt und damit ausdrücklich bezeugt, daß Hiob auch die Probe der Versuchung durch die Freunde siegreich bestanden hat, wird gewöhnlich nicht beachtet. 6, 28—30 steht in auffallender Parallele zu 27, 4—6. Dort lese ich: עוֹד צִדְקִי בִי und übersetze: *nun aber, habt den Willen, wendet euch zu mir, werde ich doch nicht euch ins Angesicht lügen. Wendet euch doch um, nicht geschehe Un-*

recht, ja wendet euch um, noch ist meine Gerechtigkeit bei mir. Ist denn auf meiner Zunge Verkehrtheit oder hat mein Gaumen kein Verständnis für Frevel? Die gewöhnliche Deutung des הַוּוֹת auf Unglück, Verderben ist schon durch den Parallelismus ausgeschlossen. Zum חֵךְ als Organ des Redens vgl. 31, 30; auch Ps. 5, 10. Das ganze Rededuell läuft also letzlich darauf hinaus, daß die Freunde dem Hiob seine Gerechtigkeit und Frömmigkeit entreißen wollen. Sehr schwierig und umstritten ist die Frage, ob 27, 7-10 Worte Hiobs sein können. Ich möchte mit Dillmann die Frage bejahen: Hiob knüpft hier wieder an die Gedankenlinie von 13, 16; 16, 20; 19, 25ff.; 23, 3 an. Für בְּכָל־עֵת V. 10 wird allerdings mit LXX יֵעָתֶר־לוֹ zu lesen sein. V. 11 gehört mit V. 13—23 zusammen, die entweder den Entwurf zu einer Freundesrede repräsentieren oder dem Hiob von einem Späteren in den Mund gelegt sind, um ihn zu einem Rechtgläubigen zu machen,

7) In 30, 25 ist mit Duhm die 3. Pers. herzustellen.

8) Offenkundig ist in 31, 35 ein Stichos ausgefallen, das erklärt sich am einfachsten, wenn V. b mit denselben Worten begann wie V. a und diesem überhaupt ähnlich sah. Dem entspricht am besten ein Satz wie מִי יִתֶּן לִי שֹׁמֵן, den ich hicr einsetze und den dann der überlieferte V. bβ vortrefflich fortsetzt. Zu dem doppelten מִי יִתֵּן vgl. 19, 23. Diese Konjektur ist meiner Meinung nach allen sonstigen bis jetzt vorgeschlagenen vorzuziehn.

9) Im jetzigen Texte sind allerdings 2 Verse Hiobsworte zwischen die beiden Jahwereden geschoben 40, 3—5, aber es ist ganz offenkundig, daß jene von Hause aus unmittelbar mit den Schlußworten Hiobs 42, 1—6 zusammengehören.

10) In 42, 6 a ist ein Wort ausgefallen, wie das Metrum zeigt, vielleicht דְּבָרַי vgl. 31, 40, möglicherweise aber auch der Inf. הִמַּס, so daß zu übersetzen wäre: *darum vergehe ich ganz und gar* (lies dann אֶמַּס), Dem Parallelismus würde letzteres noch besser entsprechen. Zur Sache vgl. Jer. 31. 18f.

11) Nur in 2, 6 b ist ein אֱלֹהִים einzusetzen.

12) Vgl. תִּפְלָה 1, 22, קִבֵּל 2, 10.

13) Es kann auch noch darauf hingewiesen werden, daß 42, 7 a offenkundig voraussetzt, daß Gott zuvor eine lange Rede an Hiob gehalten hat, die ebensowenig dem Stil wie der Sache nach in eine Sage paßt, auch diese Vershälfte zeigt also, daß 42, 7—9 vom Dichter stammen. Wenn Duhm meint, die durch die Dichtung von K. 3—31 ersetzten Reden der Freunde in der Volkssage hätten davon gehandelt, wie sich diese Männer Gottes Gesinnung und Absichten zurecht legten, sie hätten im Volk umlaufende Urteile über Gott und über Glück und Unglück und vielleicht Ratschläge über das Verhalten in einem solchen Fall enthalten, so heißt das doch nur herumreden um das Faktum, daß sie über das individuelle Vergeltungsproblem diskutiert haben. Duhm selbst aber ist einer der eifrigsten Vorkämpfer der Anschauung gewesen, daß dies Problem erst seit den Tagen Jeremias aufgerollt sei.

[14]) Erwähnen möchte ich hier, daß diese Neurezension sich meiner Meinung nach auch noch wieder in 2 Etappen vollzogen hat. Zunächst scheint die ursprüngliche Gottesrede durch die von 40, 1, 2, 8–14 und den Widerruf Hiobs in 42, 1—6 ersetzt zu sein. Hier wird doch noch unmittelbarer Bezug auf Hiobs Reden in K. 3—31 genommen, wenn auch die ihn dort eigentlich bewegende Frage ganz ignoriert wird. Noch später ist dann die große Naturdichtung K. 38; 39 gedichtet, in der der Zusammenhang mit der Disputation von K. 3—31 ein noch viel loserer ist. So kommt es, daß Hiob auf jene überhaupt nicht antwortet, ein Umstand, der einen Späteren veranlaßt hat, 40, 3—5 von seiner eigentlichen Stelle vor 42, 2 fortzunehmen und bei 39, 30 an den Rand zu schreiben, von wo die Verse dann durch Abschreiber ungeschickt an die jetzige Stelle hinter 40 gerieten.

[15]) Das Opfer soll nach 42, 8 aus 7 Farren und 7 Widdern bestehn. Wie sich diese Zahl erklärt, steht nicht ganz fest, man könnte sie in Zusammenhang damit bringen, daß nach Meinung des Dichters die Disputation 7 Tage gedauert hat, vgl. 2, 13. Freilich findet sich dieselbe Zahl auch Num. 23, 29, sie könnte also auch mit den alten Fluchriten zusammenhängen und in diesem Falle dem Zwecke dienen, daß sich die Freunde von dem göttlichen Fluche lösen sollen. Der Dichter archaisiert hier ganz geschickt, um wieder zur Volkssage hinüberzuleiten. Daß die Verse dieser selbst nicht angehören können, ist schon oben bewiesen. Es folgt aber auch noch ganz deutlich daraus, daß Hiob die Fürbitte in der Sage doch erst hätte leisten können, nachdem er von seinem Aussatz geheilt war. Die Sage erzählt aber erst in V. 10 von dieser seiner Heilung, und künstlich ist der Vers nachträglich mit V. 7–9 verkoppelt.

[16]) Der Gedanke, daß Hiobs ganzes Verhältnis zu Gott vom Dichter unter den Gesichtspunkt der einstigen und künftig wieder zu schließenden Freundschaft mit Gott gestellt ist, ist von der Auslegung bis jetzt nicht genug beachtet vgl. 29, 2—5; aus diesem Gedanken erklärt sich, wie wir schon sahen, 7, 21, daraus auch die Ausdrucksweise in 16, 20 und 21, wo beide Male der רֵעַ Gott ist. Ich vermute, daß das auch 12, 4 der Fall sein wird, vgl. dazu 9, 23. 19, 27 bezeichnet er ihn als אָח.

[17]) Auf der richtigen Bahn zum Verständnis des Hiobbuches, über das die Meinungen ja sehr weit auseinandergehen, hat sich m. E. besonders schon Ley bewegt in seinem Artikel „Das Problem im Buche Hiob und dessen Lösung" (Neue Lehrb. f. Philologie u. Pädagogik 1896, S. 125 ff.), aber er hat sich das Endziel dadurch verbaut, daß er die Gottesreden als ursprünglichen Bestandteil mit hineinzieht und infolgedessen den innern Widerspruch des Hiobbuches nicht heben kann. Andrerseits hat Volz, dessen Loslösung der Gottesreden von K. 3–31 einen guten Schritt vorwärts bedeutet, diese meiner Meinung nach doch wieder nicht richtig eingeschätzt, indem er sie einfach als Hiobsklage ohne ein eigentliches Leitmotiv und inneren Gedankenfortschritt wertet, also verkennt, daß der Dichter wirklich den seelischen Prozeß der Bewährung im Leid schildern will und

auf ein bestimmtes Ziel hin arbeitet. Die praktische Abzweckung des Buches im Unterschied von der theoretischen ist auch von Steuernagel richtig betont.

[18]) Sehr mit Unrecht würde man sich für das Gegenteil etwa auf 38, 12—15 oder 38, 39—41 berufen. Über erstere Stelle ist schon oben gehandelt, und der Sinn der letzteren in diesem Kontexte ist nur der, daß Gott sogar dafür Vorkehrung getroffen hat, daß die vom Menschen so gefürchteten Raubtiere ihre Beute erhalten: auch sie müssen zu ihm flehen — wieder also nur ein Argument für seine Herrschermajestät. In V. 41 ist entweder לָעֶרֶב „für den Abend" zu lesen und der Vers auch auf den Löwen zu beziehen, oder er ist unecht.

[19]) Eigentlich kann sich doch niemand dem verschließen, wie weit die Resignation von 42, 5f. hinter dem sieghaften Glauben von 19, 25ff.; 31, 35ff. usw. zurückbleibt. Duhm trägt, um den Gegensatz nicht so schroff erscheinen zu lassen, vielmehr eine Verbindungslinie herzustellen, ganz fremdartiges in 42, 5 hinein. Er sagt: „Es heißt nur, daß Hiob jetzt auf seinem Aschenhaufen ruhig sterben kann und gern sterben will, weil er Gott gesehen hat. Was er 19, 25ff. als seine höchste Hoffnung hinstellte, nach seinem Tode Gott als seinen Verteidiger erblicken zu dürfen, das ist jetzt mehr als erfüllt, er hat Gott noch vor dem Tode gesehen, ihn soweit kennen gelernt, wie es einem Menschen überhaupt möglich ist, er hat die Offenbarung erlebt, die er bedurfte und immer wieder ersehnte". Ich frage: wo in aller Welt steht in 42, 6 etwas von „ruhig sterben" und „gerne sterben?" Nur von Reue auf Staub und Asche findet man etwas im Verse, möglicherweise ist V. a sogar, wie wir sahen, zu übersetzen: darum zergehe ich ganz und gar, oder: darum verzage ich ganz und gar. Und ebenso ist bereits oben konstatiert, daß nur dem äußern Ausdruck nach in 38ff. das erfüllt ist, was 19, 25ff. Hiob hoffte, daß das „Gott Schauen" von 42, 5 ein total anderes ist, gerade ein solches, nach dem die ganzen Schrecken von K. 9 und 10 wieder auf Hiob fallen müßten.

[20]) In Mal. 3, 16 ist זֹאת für אָז zu lesen (vgl. LXX), und jenes bezieht sich auf V. 14 und 15 zurück, was von den meisten Auslegern nicht erkannt ist.

[21]) Die Ausleger streiten sich herum ob das בְּהָקִיץ Psalm 17, 15 sich auf das Erwachen des Dichters aus dem irdischen Schlaf am Morgen oder aus dem Todesschlafe oder aus der Nacht des Leidens beziehe, und zeigen mit Recht jedes Mal, daß die gegenteilige Ansicht unmöglich sei. Es gilt von allen Dreien. Das Wort bezieht sich überhaupt nicht auf den Dichter, vielmehr auf Gott; lies בְּהָקִיצְךָ. Der Ausdruck geht einfach zurück auf das קוּמָה in V. 13, für das ja auch sonst oft von den Betern das „erwachen" verwendet wird vgl. Ps. 15, 23; 44, 24; 59, 6 (auch Hab. 2, 13). Die doppelseitige Wirkung dieser göttlichen Theophanie wird ähnlich auch Ps. 68, 2—5 beschrieben. In diesem m. E. einzig möglichem Sinne hat schon LXX die Stelle verstanden: *χορτασθήσομαι ἐν τῷ ὀφθῆναι τὴν δόξαν σου.*

[22]) Formal übernahmen die Dichter den Ausdruck bekanntlich aus dem Tempelkult, wo man Gottes Angesicht schaute vgl. Ps. 27, 4; 42, 3; 63, 3, auch

schon Ex. 34, 23; 23, 17, aber mit welch unendlich reichem neuen Inhalt ist der Begriff von diesen frommen mystischen Sängern gefüllt. Es ist der Ausdruck für den persönlichen Verkehr mit dem lebendigen Gott, dessen einst z. B. auch ein Mose gewürdigt war, Num. 12, 8, der einmal im vorzeitlichen Paradiese seine Stätte hatte und dessen deswegen nach der Eschatologie auch die Teilnehmer der seligen Endzeit wieder gewürdigt werden Jes. 33, 17. Im übr. vgl. Baudissin im Archiv f. Religionswissenschaft 1915 S. 173ff.

[23]) In Ps. 73, 24 könnte אֹרַח gelesen werden, das im accus. loci stehend zu denken wäre, wie oft bei dem Verbis der Bewegung. Gemeint ist derselbe Pfad, der Ps. 16, 11 als „Pfad des Lebens" bezeichnet ist, der Pfad, der zum Leben, zur himmlischen Herrlichkeit d. i. zu Gott führt vgl. Ex. 24, 17; 33, 12, 18 und Prov. 2, 19; 5, 6; 10, 17. Aber auch die Übersetzung „danach" ist sehr wohl möglich; zum Accusativ des Zieles vgl bes. Num. 23, 14.

[24]) Hingewiesen soll hier darauf werden, daß möglicherweise diesem Komplexe auch die berühmten Gottesknechtsstücke Deuterojesajas angehören. Schon in 50, 8 läßt er seinen Helden ähnlich wie Hiob sprechen: nahe ist der mich rechtfertigt, und in 53, 8 wird auch von jenem das לֻקַּח ausgesagt wie in V. 11 das „satt sehen". Immerhin ist das ganze Lied ja so verschieden deutbar, daß wir hier auf ein näheres Eingehen verzichten müssen. Die Gottesknechtsstücke haben ihre Geschichte gehabt, und im Laufe derselben ist ein verschiedener Sinn mit ihnen verbunden.

[25]) Man findet das Gespräch eines Lebensmüden mit seiner Seele übersetzt von Ranke bei Greßmann „Altorientalische Texte und Bilder" S. 195—198, ebendort S. 198f. das sogen. Harfnerlied, desgl. die wichtigsten hieher gehörigen Buß- und Unschuldspsalmen aus Babylon S 85—93. Weiter vergleiche man Schrader K. A. T.[3] S. 385ff. und Jeremias[3] A. T. A. O. S. 91ff., 563f.; die Ähnlichkeit, die dieser mit den Reden des Elihu findet, existiert allerdings nicht.

[26]) Weiteres Material findet man bei L. Schmidt, „Die Ethik der alten Griechen" I S. 76ff.; II S. 75f.

[27]) Zu der Behandlung des Problems in den griechischen Dramen vgl. man Maurenbrecher, „Das Leid" S. 38ff.

[28]) Die sophokleischen Zitate sind zitiert nach Amelung, „Dramen des Sophokles".

[29]) Vgl. Werfel, „Die Troerinnen des Euripides", S. 9.

[30]) Vgl. Winternitz, „Buddhismus", bei Bertholet, „Religionsgeschichtliches Lesebuch". S. 238f.

[31]) Vgl. die unmittelbare Parallelsetzung Hiobs als Dulder zu Jesus im Jakobusbrief 5, 11.

Die Dämonen und ihre Abwehr im Alten Testament von Lic. Dr. A. Jirku.

1912. VI, 99 S. 2.90

Inhalt: I. Der Glaube an Dämonen. Totengeister. Nachtdämonen. Höhlengeister. Baumgeister. Schedim. Dämonen Besessener. Krankheitsdämonen. Dämonen in Tiergestalt. II. Die Abwehr der Dämonen. (Die Kultusvorschriften des Pl.) Blut. Wasser. Tiere. Pflanzen. Bildwerke. Glocken. Farben. Knotenzauber. Schluß. Register.

Materialien zur Volksreligion Israels

von Lic. Dr. A. Jirku. 1914. VIII, 150 S. 4.30

Inhalt: Einleitung. Die wunderwirkenden Gegenstände. Stab. Salz. Pflanzen u. Früchte. Milch u. Honig. II. Die Gebräuche wunderbaren Charakters. Händezauber. Speichelzauber. Sanwerim. Totenerweckung. Regenzauber. Omen. Gottesurteil. Sitzen am Bache. III. Die Traumdeutung. Schluß. Stellenregister. Sach- u. Namenregister.

Die älteste Geschichte Israels im Rahmen lehrhafter Darstellungen.

Von Lic. Dr. A. Jirku. 1917. VI, 175 S. 4.50

Inhalt: I. Kap.: Das Problem. II. Kap.: Der Gedanke der Tradition im Alten Testament. III. Kap.: Die lehrhaften Darstellungen der ältesten Geschichte nach ihrer äußeren Form. 1. Quellen. a) Altes Testament. b) Apokryphen und Pseudepigraphen. c) Neues Testament. d) Patristische Literatur. e) Philo und Josephus. 2. Umfang und Reihenfolge der einzelnen lehrhaften Darstellungen. a) Lehrhafte Darstellungen in breiter Form. b) Kürzere Zusammenfassungen. c) Bruchteile lehrhafter Darstellungen in breiter Form. d) Einzeln stehende Angaben. 3. Formelhafte Wendungen in den lehrhaften Darstellungen. IV. Kap.: Die geschichtlichen Daten der lehrhaften Darstellungen in ihrem Verhältnis zum Pentateuch. 1. Die ägytischen Plagen. Anhang: Frage betr. den Götzendienst Israels in Aegypten. Anhang: Zwei Gottesworte aus der Zeit des Auszugs aus Aegypten. 3. Wolken- und Feuersäule. 4. Durchzug durchs Rote Meer. 5. Manna und Wachteln. 6. Schlagen des Wassers aus dem Felsen. 7. Goldenes Kalb. 8. Aussendung der Kundschafter. 9. Botschaft an Edom. 10. Kampf mit Sichon und Og. 11. Balak-Bile'am-Episode. 12. Abfall zum Ba'al Pe'or. V. Kap.: Die lehrhaften Darstellungen der ältesten Geschichte Israels und die Pentateuchfrage.

Centralfragen der Dogmatik in der Gegenwart.

Sechs Vorlesungen, gehalten auf einem vom Königl. Sächs. Kultusminist. veranstalteten theol. Kursus zur Weiterbildung von Volksschullehrern zu Leipzig. Von Geh. Rat Prof. D. L. Ihmels, Leipzig. Dritte verbesserte Auflage. 1918. VIII, 194 Seiten. 4.20

Inhalt: Glaube u. Dogma. Das Christentum, sein Wesen u. seine Absolutheit. Das Wesen der Offenbarung. Die Person Jesu. Das Werk Jesu in s. bleibenden Bedeutung für die Gemeinde. Die Gewißheit des Glaubens. Anhang.

Theologie der Gegenwart 1911, Heft 1:

. . . Infolgedessen sind die Vorlesungen vorzüglich geeignet, um sie den religiös ja jetzt besonders angefochtenen Gliedern des Standes, vor dem sie gehalten wurden, in die Hand zu geben, aber auch in ähnlicher Situation sich befindenden weiteren Schichten.

Druck von Reinhold Berger in Lucka S.-A.

Sellin
Das problem des
hiobbuches.
605981

JAN 17	Dr. Irwin	JUL 20 '31
FEB 28	S. Lange	MAR 5 '32
OCT 12 '38		
JUN 13 194	Dr. Irwin, Res	
	J. W...	


UNIVERSITY OF CHICAGO
50 708 746